UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST JAN 3 1927

8060 I

Archiv

für

Philosophie

Herausgegeben von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin
Verlag von Leonhard Simion Nf.
1921

P
Philos
A

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von

Ludwig Stein.

XXXIII. Band.

Neue Folge

XXVI. Band.

209238
18:2,27

Berlin

Verlag von Leonhard Simion Nf.

1921

B
3
A69
Bd. 33-36

Inhalt.

		Seite
I.	The word ΦΥΣΙΣ. Von Walter B. Veazie, Columbia-University, New-York	1
II.	Die Entstehung und das Wesen der Baconischen Methode. Von Giuseppe Furlani. (Schluß)	23
III.	Zur Geschichte der indischen Philosophie. Von Dr. Günther Schulemann. (Schluß)	48
IV.	Das Verhältnis der Schopenhauerschen zur Goetheschen Farbenlehre. Von Dr. Ernst Barthel	60
V.	Le séjour de Leibniz à Paris. Par M. Davillé (Suite)	67
VI.	Philosophy in England. By Dr. James Lindsay, Irvine, Scotland	143
VII.	A Misunderstood Tract by Theodore Gaza. By John Wilson Taylor, University of Manitoba, Winnipeg, Canada	150
VIII.	Il viaggio di Berkeley in Sicilia ed i suoi rapporti con un filosofo poeta. Per Mario-Manlio Rossi (Firenze)	156
IX.	Le séjour de Leibniz à Paris (1672—1676). Par M. Davillé	165
X.	Die Geschichte der Philosophie auf einem neuen Weg. Von Dr. David Einhorn	174
XI.	Der Begriff der logischen und historischen Kontinuität in der Geschichte der Pädagogik. Von J. Dolch	191
Rezensionen		79, 196
Zur Besprechung eingegangene Werke		135, 212

VI

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXVI. Band, 1. u. 2. Heft.

I.

The word ΦΥΣΙΣ.

Von

Walter B. Veazie, Columbia-University, New-York.

Burnett in the introduction of his Early Greek Philosophy (p. 12 ff.) writes thus: "So far as I know, no historian of Greek philosophy has clearly laid it down that the word which was used by the early cosmologists to express this idea of a permanent and primary substance was none other than φύσις: and that the title Περὶ φύσεως, so commonly given to philosophical works of the sixth and fifth centuries B. C., means simply Concerning the Primary substance. Both Plato and Aristotle use the term in this sense when they are discussing the earlier philosophy, and its history shows clearly enough what its original meaning must have been. In Greek philosophical language φύσις always means that which is primary, fundamental and persistent, as opposed to what is secondary, derivitive, and transient; what is 'given', as opposed to that which is made or becomes. It is there to begin with."

Also this passage has already stood as a text for one examination[1]), it will serve again as a terminus a quo for a discussion of some of the conceptions of the early Greek philosophers. In exegesis, three points should be noted in Burnett, (1) that φύσις means "primary substance" with the early Greeks; (2) that Plato and Aristotle use the term thus when speaking of this philosophy; (3) that the fundamental meaning of the term is so and so. I begin with the last.

[1]) Heidle, W. A., Proc. of the Amer. Academy of Arts & Sciences. 1910.

There are four sources for the determination of the meaning of the term φύσις in philosophical language, i. e., certain discussions by Plato and Aristotle, aimed more or less directly at the problem: the use of the term in the remaining fragments; its use in Plato and Aristotle when not discussing the earlier philosophy; and its use in the general field of Greek literature. In the examination, however, of these sources there are numerous pitfalls of error to be guarded against. We are to deal with a language, growing, youthful, and in good part unsophisticated and uncritical, over a period extending from the seventh to the third centuries B. C. We must reckon with several different dialects from relatively distant quarters and speak of thoughts and systems which probably never came in contact. There were no Oxford Dictionaries for Plato with illustrations from the different centuries, and probably very little of the literature.

The most simple point of attack may be made upon the general literary field and we shall, accordingly, in the next few pages make a more or less detailed analysis of the use of this word φύσις in various classical authors from Homer on. Befor launching into the examples, however, it might be well to indicate by way of hypothesis, for what we shall have our eyes open and for this purpose we turn to the classical discussion of φύσις in the Metaphysics of Aristotle (IV Δ, 4; 1014b 16) After defining and explaining the various uses of φύσις, Aristotle concludes thus:

Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά. (M. 4 Δ 4; 1015 a 13.)

"It is seen from what has been said that φύσις primarily and in its prevailing usage, is the very 'existenceness' itself of those things which have the source of motion in themselves." Now, it has been proposed that we take this instead of Burnett's statement of "the original" and fundamental meaning of φύσις and see whether it cannot be read out of the sources we are to examine.

The word φύσις occurs but once in Homer, as is well known, but the passage will stand requoting. Ulysses's men have all been turned to swine by Circe and Ulysses, himself, is wandering, distracted, in an enchanted wood. Hermes meets him there and, after telling him of the charms Circe is about to weave, profers him a drug with the potency to overcome her magic. Then,

Ὣς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργειφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. ῥίζῃ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος· μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί. χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.[2])

Why not in view of the preceeding context and Aristotle's definition translate? —

"Speaking thus, the slayer of Argus [i. e. Hermes] drew the drug out of the ground and showed [or, explained] to me its potency. [It was a plant] with a black root and wilk white flower which the gods call *μῶλυ*. It is very hard for mortal men to dig, etc."

The conventional translation has however been considerately different, as, e. g., the comment to the above in Merry and Riddel[3]).

"*φύσις* .... is intended to describe the external characteristics, as the ewexegisis and as the word *ἔδειξε* confirms. The word *φύσις* is used here like the more common *φυή*. The Scholia interprets by *τὸ εἶδος*."

As the word does not occur in Hesiod, we turn next to Pindar. The following four instances are cited by Rumpel's Lexicon Pindaricum[4]):

..... *κατὰ φύσιν*	"Law is by its own power
νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν	king of all immortals and
τε καὶ ἀθανάτων.	mortals."
(Frag. 151 [169]).	(N. B. Aristotle's definition.)

καὶ φέρειν ἀνάγκην ἔχοντες κατὰ Πίνδαρον ἀλλότρια μεριμνήματα καὶ κέαρ ἀλλότριας φύσεως (Fr. 251 from Theodorus Met. C. LXXV).

That is, "a heart which behaves differently (or feels differently)".

Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὁς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός. ἀλλά τι πρὸς φέρομεν ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις (Ne. 6^{1-6}.)

"One is the race of men, another the race of gods, tho both draw breath from one mother. In ability the two races are very distinct

[2]) Od. 10^{203}.

[3]) Homer's Od. Ox. 1886.

[4]) Lipsiae 1883.

for one amounts to nothing while the brazen heaven remains a sure seat for ever. We do, however, ressemble the immortals somewhat, either in greatness of intellect or innate ability to act on our own initiative."

οὐ γὰρ φύσιν Ὠαριωνείαν ἔλαχεν·
ἀλλ' ὀροτὸς μὲν ἰδέσθαι,
σιμπεσεῖν δ' ἀχμᾷ βαρύς. [Is. 3 (4) 67(84)].

"For he did not have the 'make up' of an Orion, but tho not 'much to look at', he had 'an awfull wallop'." (N. B. the language befits the personage.) Without doubt personal appearance was a very important element in the 'make up' of Orion, but it was not all.

Now, Aeschylus. In Dindorfs Lexicon Aeschyleum[5]) we find four instances of φύσις:

..... ἐροδίους τε συμβόλους
γαμφωνύχων τε πτῆσιν οἰωνῶν σκεθρῶς
διώρισ', οἵτινές τε δεξιοὶ φύσιν.
εὐοιώνους τε, καὶ δίαιταν ἥντινα
ἔχουσ' ἕκαστοι. (P. V. 495.)

"Chance omens of a journey and the flight of crooked taloned birds, I clearly set forth, both those that were in their nature propitious and those unpropitious; and I explained the kind of life each leads."

Περσῶν ὅσοιπερ ἦσαν ἀκμαῖοι φύσιν,
ψυχήν τ' ἄριστοι κεὐγένειαν ἐκπρεπεῖς. (Pers. 441.)

"Such of the Persians as were at the height of their physical development [in the very bloom of life' Buckley[6])], most brave in spirit and of noble extraction."

Οὐκ οἶδεν οὐδεὶς ὅστ' ἀπαγγεῖλαι σαφῶς
πλὴν τοῦ τρέφοντος Ἰλίου χθονὸς φύσιν. (Ag. 633.)

"None knows sufficiently to tell clearly except the sun who nurtures the life giving power of the earth."

Τὰ μὲν γὰρ ἐκ γῆς δυσφόρητον μειλίγματα (270)
βροτοῖς πιφαύσκων εἶπε τάσδε νῷν νόσους,
σαρκῶν ἐπαμβατῆρας ἀγρίας γνάθους
λιχῆνας ἐξέσθοντας ἀρχαίαν φύσιν. (Ch. 276, Text Paley.)

[5]) Lipsiae 1876.

[6]) Trag. of Aesch. lit. tr. T. A. Buckley, 1885.

"(Paley, note ad id.) for while declaring to mortals earth-born propitiations of hostile powers, he foretold to us two the following diseases', leprous ulcers attacking the flesh with savage jaws and eating out the former (?) strength."

..... μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις
Νείλου γὰρ οὐχ ὅμοιον Ἰνάχου γένος τρέφει.
(Supp. 496 [490].)

"For we are not the same kind of people [as you] for the Nile nourishes a different race from the Inachus."

Next we take from the classical period, Aristophanes, and give here all the examples, in any form, of the word φύσις, as given in Caravellae, Index Aristophaneus ex codice Bodleiano.[7])

ΘΕΣΜ. 11:[8]) ΜΝΗ. .....
οὐ δεῖ μ' ἀκούειν; ΕΥΡ. οὐχ ἅ γ' ἂν μέλλῃς ὁρᾶν.
ΜΝΗ. οὐδ' ἆρ' ὁρᾶν δεῖ μ'; ΕΥΡ. οὐχ ἅ γ' ἂν ἀκούειν δέῃ.
ΜΝΗ. πῶς μοι παραινεῖς; δεξιῶς μέντοι λέγεις:
οὐ φῂς σὺ χρῆναί μ' οὔτ' ἀκούειν οὔθ' ὁρᾶν.
ΕΥΡ. χωρὶς γὰρ αὐτοῖν ἑκατέρου 'στὶν ἡ φύσις.

M. "Isn't it necessary for me to hear?"

E. "Not what you are about to see."

M. "Is it not then necessary for me to see?"

E. "Not what you should hear."

M. "How's this you say? You certainly talk cleverly. You say it is necessary I neither see nor hear."

E. "The function of each of these is different."

The translation might be "power" or "nature" in one sense and even "origin" as the next lines would indicate, i. e.

M. "Of not seeing and not hearing?"

E. "Know thas for a surity."

M. "How distinct?"

E. "Why they were thus made distinct at one time for when the aether was first distintegrated and conceived in itself moving animals, it then manufactured, first an eye for what ought to see, imitated from the suns disk, and bored funnelshaped ears for hearing."

[7]) Ox. 1822.

[8]) Teubner text.

NUΣ. 543:

ἐθέλω δ' ἐπὶ πᾶν
ἰέναι μετὰ τοῦδ' ἀρετῆς ἕνεχ' αἷς
ἔνι φύσις, ἔνι χάρις,
ἔνι δὲ θράσος, ἔνι δὲ σοφόν, ἔνι φιλόπολις
ἀρετὴ φρόνιμος.

"I am willing to go into anything for the sake of virtue with those who have character [frt. 'intellect' so Hickie, Bohn Lib.], kindness (?) boldness. wisdom, and wise patriotism."

NEΦ. 352:

ΣΤΡ. τί γάρ, ἢν ἅρπαγα τῶν δημοσίων κατίδωσι Σίμωνα, τί δρῶσιν;

ΣΩ. ἀποφαίνουσα τὴν φύσιν αὐτοῦ λύκοι ἐξαίφνης ἐγένοντο.

ST. "What do they [i. e. the clouds] do if they See Simon the robber of the state?"

SO. "They immediately display his character [or. nature] and become wolves [in shape]."

NEΦ. 503:

ΣΤΡ. εἰπὲ δή νύν μοι τοδί.
ἢν ἐπιμελὴς ὦ κἀκ προθύμου μανθάνω,
τῷ τῶν μαθητῶν ἐμφερὴς γενήσομαι;

ΣΩ. οὐδὲν διοίσεις Χαιρεφῶντος τὴν φύσιν

ΣΤΡ. οἴμοι κακοδαίμων, ἡμίθνητος γενήσομαι.

STR. "If I am careful and learn well, which of your pupils will I come to resemble."

SO. "You'll not differ at all from Chaerophon *τὴν φύσιν* [rather intranslatable tho we might say "condition" or "character"]".

STR. "Alas. wretched me! I shall become half dead!" [The "half dead" explains the significance of *φύσις*.]

NEΦ. 515. *ΧΟΡ.*

ἀλλ' ἴθι χαίρων τῆς ἀνδρείας εἵνεκα ταύτης.
εὐτυχία γένοιτο τἀνθρώπῳ, ὅστι προήκων ἐς βαθὺ τῆς ἡλικίας, νεωτέροις τὴν φύσιν αὖ —
τοῦ πράγματος χρωτίζεται.

"Go rejoicing in this manly spirit and may there be good fortune for the man who, tho grown old, applies his strenght far along in life to the deeds of youth."

ΝΕΦ. 960: *ΧΟΡ.*

ἀλλ' ὦ πολλοῖς τοὺς πρεσβυτέρους ἤθεσι χρηστοῖς στεφανώσας, ῥῆξον φωνὴν ἥτινι χαίρεις, καὶ τὴν σαυτοῦ φύσιν εἰπέ.

The Chorus addressing Justice, personified, and exhorting him to defend himself in the oncoming debate with Injustice, says,

"But you, who crowned our ancestors with many good (pbr. profitable) customs, speak with whatever voice you please and tell what you are good for."

ΝΕΦ. 1187:

ΦΕΙ. ὁ Σόλων ὁ παλαιὸς ἦν φιλόδημος τὴν φύσιν.

"Solon, who of old was by nature a lover of the people," i. e., in his real character, not affectedly so.

ΝΕΦ. 1075 + 1078:

πάρειμ' ἐντεῦθεν ἐς τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας ἥμαρτες, ἡράσθης, ἐμοίχευσάς τι, κἄπ' ἐλήφθης ἀπόλωλας· ἀδύνατος γὰρ εἶ λέγειν. ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν, χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.

"But I turn from these [side pleasures] to the necessities of nature [i. e. the circumstance into which our nature is sure to bring us]. Yourhave erred, loved and committed some adultery. When caught you are undone for you cannot speak [i. e. defend yourself in court]. If, however, you become my companion and use your native ability you may do what you please and 'get away with it'!"

ΝΕΦ. 486. Socrates, examining the man to see what he can do, how good his memory is, etc., asks,

ἔνεστι δῆτά σοι λέγειν ἐν τῇ φύσει:

"Have you, then, by your own native ability, readiness of speech?" [i. e. not an aquired or learned ability].

ΝΕΦ. 537. Speaking of Electra, the Chorus says,

ὡς δὲ σώφρων ἐστὶ φύσει σκέψασθ'.

"See that she is naturally sel restraining." "[In essence and aim" Bücheler.]

ΝΕΦ. 877. Speaking of Phidippides, his father says to Socrates,

ἀμέλει, δίδασκε· θυμόσοφός ἐστιν φύσει·

"Don't heed him, teach him! He is naturally quick-witted."[9]).

---

[9]) The Scholia to *θυμόσοφος* is here interesting, *ἐκ τοῦ ἰδίου θυμοῦ σοφὸς καὶ < οὐκ ἐκ μαθήσεως.*

BAT. 541:

τὸ δὲ μεταστρέφεσθαι πρὸς τὸ μαλθακώτερον δεξιοῦ πρὸς ἀνδρός ἐστι καὶ φύσει Θηραμένους.

"But to roll into a soft birth is the part of a crafty man and of one who is a Theramenes by nature."

BAT. 700. Addressing the Athenian audience the Chorus sing,

ὦ σοφώτατοι φύσει.

"Oh, you most wise by nature!"

BAT. 1183.

ΕΥΡ. ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ,
ΑΙΣ. μὰ τὸν Δί' οὐ δῆτ', ἀλλὰ κακοδαίμων φύσει,
ὅντινά γε, πρὶν φῦναι μέν, ἀπόλλων ἔφη
ἀποκτενεῖν τὸν πατέρα κ. τ. λ.

EUR. "Oedipus at first was a well favored man."

AES. "Not so, by Zeus! Rather he was naturally [or, in origin] ill fated, of whom, before he was born, Apollo said that he should kill his father etc."

OPN. 37. Speaking of Athens,

αὐτὴν μὲν οὐ μισοῦντ' ἐκείνην τὴν πόλιν
τὸ μὴ οὐ μεγάλην εἶναι φύσει κεὐδαίμονα
καὶ πᾶσι κοινὴν ἐκπεπτῶσαι χρήματα.

"Not hating the city herself, nor blaming her 'polity'[10]) as not great or in the very nature of things happy." [I. e. by her very constitution.]

ΘΕΣΜ. 167:

καὶ Φρύνιχος, τοῦτον γὰρ οἶσθ' ἀκήκοας,
αὐτός τε καλὸς ἦν καὶ καλῶς ἠμπίσχετο·
διὰ τοῦτ' ἄρ' αὐτοῦ καὶ καλ' ἦν τὰ δράματα·
ὅμοια γὰρ ποιεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει.

"You have heard, no doubt, of Phrynichos, he who was beautiful and beautifully dressed. His dramas were for that reason beautiful, for it is necessary to act according to ones nature."

ΘΕΣΜ. 531:

ἀλλ' οὐ γάρ ἐστι τῶν ἀναισχύντων φύσει γυναικῶν
οὐδὲν κάκιον εἰς ἅπαντα πλὴν ἄρ' ἢ γυναῖκες.[11])

---

[10]) Hodges.

[11]) Schol. *εἰ μὴ ἄλλη γενῇ.*

"For there is nothing worse than women naturally shameless except women [in general]."

ΛΥΣ. 1037. Of a woman,

..... ὡς ἐστὲ θωπικαὶ φύσει.

"Since you are naturally a flatterer."

ΘΕΣΜ. 752. To a mother,

..... φιλότεκνός τις εἶ φύσει.

"You are by nature fond of progeny."

ΒΑΤ. 810. Of the Athenian populace,

λῆρόν τε τἄλλ' ἡγεῖτο τοὺς γνῶναι περὶ φύσεως ποιητῶν·

"He [i. e. Aeschylus] thought them [the Athenians] very incompetent judges of the abilities of poets."

ΒΑΤ. 1115.

ἐστρατευμένοι γάρ εἰσι,
βιβλίον τ' ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιά·
αἱ φύσεις τ' ἄλλως κράτισται,
νῦν δὲ καὶ παρήκόνηνται.

"They have been soldiers, and each of them with a book has learned the tricks of the trade. Besides their native abilities [or, wits] are first rate and they have by now been in addition sharpened."

ΕΙΡΗΝΗ. 607.

εἶτα Περικλέης φοβηθεὶς μὴ μετάσχοι τῆς τύχης
τὰς φύσεις ὑμῶν δεδοικὼς καὶ τὸν αὐτοδαῆ τρόπον κ. τ. λ.

"Then Pericles, fearing lest he might share the same misfortune, and dreading your temperments and passionate habit, etc."

Lastly, the stray instance,

ΝΕΦ. 276.

ἀέναοι Νεφέλαι,
ἀρθῶμεν φανεραὶ δροσερὰν φύσιν εὐάγητον,
πατρὸς ἀπ' Ὠκεανοῦ βαρυαχέος
ὑψηλῶν ὀρέων κορυφὰς ἔπι
δενδροκόμους,

"Ye everlasting clouds, let us, shining, raise our dewy, shining forms from father Oceanus' resounding caves to the wooded tops of lofty mountains." We might, however, almost translate φύσιν by "selves".

We will now pause and summerise the literary material befor us.

The word φύσις in the thirty four examples cited is used in application to,

Humain beings	25 times
Plants	1 -
Birds	1 -
Seeing and hearing	1 -
The heart	1 -
Personifications	3 -
"Life giving power of the earth"	1 -
Clouds (i. e. N. 276)	1 -
total	34 times.

It must strike the reader at once that with the possible exception of the last instance[12]), φύσις is applied solely to animate objects or, shall we not say "those things which have the source of motion in themselves."

The translations have been thus,

"Potency"	1 times.
"own power"	1 -
"strength"	2 -
"inate ability to act on our own initiative"	1 -
"what you are good for"	1 -
"ability"	2 -
"native ability"	2 -
"physical development" (of youth)	1 -
"kind" (of people)	1 -
"temperament"	1 -
"by nature"	3 -
"in the very nature of things"	1 -
"function"	1 -
"life giving power" (of earth)	1 -
"make up"	1 -
"character"	3 -
"nature" (of persons)	4 -
"naturally"	5 -
"behaves"	1 -
"forms" (Neph. 276)	1 -

[12]) It will be noted in this case that the clouds are talking to themselves.

If my translations have been correct, as I think on the whole they have been, this will appear as an almost exclusive array of native, living powers. But more of that hereafter.

Plato, in the Tenth Book of the Laws, gives a very interesting controversial account of antecedent and contemporary "physical" philosophy, and, as the term φύσις is here of frequent occurence, we will examine this book.

The conversation is on atheism and the part we are interested in on materialistic atheism.

"There are among us certain writings .... some in verse, some [886 C] in prose which speak concerning the gods. The most ancient tells that the first birth (φύσις) was of Uranius[13]) and of various others (τῶν τε ἄλλων). Continuing, they recount in detail the generation of the [other] gods (θεογονία) not long after this beginning [or birth] (ἀρχή) and tell how that they fell in love with each other."

These personages, however, are in direct contrast to the younger ones mentioned later who make the stars to be stone, etc. instead of gods.

"Some persons say how that all things which were, are, and will [888E 4] be, exist, some by virtue of their own power, some by (mere) chance, some by art." (τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τύχῃ. τὰ δὲ διὰ τέχνην). "It seems, they say, that the most beautiful and greatest things are brought to perfection by their own power to become and by chance (φύσιν καὶ τύχη) while the smaller are produced by art which receives from nature [the self producing] the primary great things and then proceeds to mould and form the lesser which we call artificial...."

"They say that fire, water, earth and air, all exist because of their own power to become (φύσει) and by chance, but none of these things by art. The bodies [coming] after these, i. e. the earth, the sun, the moon, and the stars have come to be entirely thru these, [i. e. fire, water etc.] being themselves without souls [i. e. power of motion][14]) severally moved by chance and some inherent influence[14]), to where they fall together, fitting in some con-

[13]) Cf. here Orphic frag; ed. G. Murray, append. J. Harrison, Prolog. to Gr. relig.; Pinder, Ne. 6 (p. 4 of this paper); Hesiod, Th. 126ff.

[14]) ——— tr. Jowett for τύχῃ δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἑκάστων.

genial manner, the hot with the cold, the dry with the moist, the soft with the hard, [so that] all things have necessarily united by chance in a mixture of opposites. In this way the whole heavens came to be and everything in them, and all plants and animals in turn, the seasons coming to be from these [conditions] not thru intelligence nor some god, nor thru art, but as we have said by their own power (*φύσει*) and by chance."

We pause to note that what Plato is getting at is the opposition of opinions as to the sources of power. The atheists say that air, earth fire and water, one or all have this source in themselves (*φύσει*); Plato goes on to prove or attempt to prove that this is foolishness; that these materials cannot be the source of their own motion, but that this lies in some exterior *ψυχή*.

"Afterwards art coming into being, last, thru these, being itself mortal from mortal sources, produced certain amusements with little truth to them, certain semblences (*εἴδωλα*)[15]) allied to each other[15]) e. g., [the imitations or images] which the art of painting produces, and music and the other like arts. Such of the arts as produce any serious work are those which add their force to the inner, innate, natural motive force (*φύσις*) of the things themselves, as for example theraputics, agriculture and gymnastics."

Now, he continues,

ATH. "But tell me again, Kleinias, for you must be my partner in [891C] this conversation, does not the one who says these things [about the gods] probably consider fire, water, earth, and air to be the first of everything (*πρῶτα*). To these he gives the name *φύσις*, while he considers that soul comes from these later...."

KLE. "Yes indeed."

ATH. "Then, by Zeus, we have discovered the source of this unreasonable opinion of these men who to some extent have dealt with inquiries concerning *φύσις*." [*περὶ φύσεως* (N. B. Singular) *ζητήματων*].

ATH. "I will tell, then, the not entirely ordinary argument which is as follows. These reasonings (*λόγοι*) which[15]) make souls without any divine element[16]), indicate what is really the first cause of

---

[15]) ——— (?).

[16]) ——— for *τὴν τῶν ἀσεβῶν ψυχήν*.

generation and decay as a later production wherefor they err in their opinion as to what are gods."

KLE. "I do not quite see." [892A.]

ATH. "They all seem to be ignorant of what the soul is like, of its power and that it originated among the first of bodies, befor all of them and is the STARTER rather than any [of the bodies] of change and rearrangement. If this is so and the soul is older than the body, will not the things akin to the soul come to be befor these which pertain to the body."

KLE. "Necessarily." [892B]

ATH. "Then thoughts, attention, reason, art and law will be prior to the hard, soft, heavy and light. So the greatest and most primitive accomplishments and activities will arise thru art. These works of art will be first, while [the so called] works of nature (*τὰ δὲ φύσει*) and *φύσις* itself — for the term *φύσις* is wrongfuly used in this sense — will be later and have their beginning in art and reason." (Not in themselves.)

KLE. "How is the term *φύσις* incorrectly used?" [892C]

ATH. "Why, they wish to say that *φύσις* is[17]) the first creative power[17]), but if the soul appears to be first instead of fire or air, and to have originated among the very first things, then in the truest sense it may be especially said to exist by its own power of existence (*φύσει*)[18]). This is true if the soul is shown to be before the body in time but not otherwise."

According to Plato then, there is a problem as to where the primary motive force in the universe lies. Some have said that it lies in the material elements themselves and therefore in so far as these material elements have this primary motive force of their own, they may be said to have a *φύσις*, to be *φύσει*, or even to be *φύσις*. *Φύσις* is the "first creative power", but these philosophers err in speaking of air, earth, etc. as this *φύσις* or "first creative power" according to Plato, for he says the soul alone can be a "first creative power"

---

[17]) ——— so also Jowett.

[18]) Jowett trans. "but if the soul turn out to be the primeval element and not fire or air, then in the truest sense and beyond other things the soul may be said to have a natural or creative power."

and therefor truly a φύσις. It will, for this reason, also be first in time and deprive the elements of all priority.

In Aristotle we have, first of all, the classic division of the meanings of φύσις which, according to Metaph. 4 Δ 4. 1014b 16, are: (1) "the genesis of growing things"[19]); (2) "the immanent element in a thing from which its growth proceeds"; (3) "the source from which the primary movement in each natural object is present in it, in virtue of its own essence"; (4) "the primary matter of which any non-natural object consists"; (5) "the essence of objects, as with those who say that nature is the primary mode of composition"[20]). But turning to Bonitz Index[21]), we find but 14 instances cited in the entire works of Aristotle where φύσις equals 'substance' (ὕλη) and an examination of these may give some supprising results. I take them in my own order:

M. 7 ζ 7. (1032 a 22).

[19]) "Of things that come to be, some come to be by nature, some by art some spontaneously... (1032a 15) Now natural comings to be are the comings to be of those things which come to be by nature; and that out of which they come to be is what we call matter (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ὃν λέγομεν ὕλην·) and that by which they come to be is something which exists naturally; (τὸ δ' ἐφ' οὗ, τῶν φύσει τι ὄντων·) and the something which they come to be is a man or a plant or any of the things of this kind, which we say are substances, if anything is. All things produced either by nature or by art have matter: for each of them is capable both of being and not being, and in this capacity is the matter in each. And, in general, both that from which they are produced (καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις), and the type according to which they are produced is nature, etc."

M. 4 Δ 26 (1024a 4).

[19]) "These are the things whose nature remains the same after transposition, but whose form does not, e. g. wax or a coat; they are called both wholes and totals."

De An. 2 β 7 (418b 31).

---

[19]) Ox. trans.

[20]) cf. p. 3.

[21]) Index Aristotelicus. Berlin 1870. art. φύσις 3c. p. 838b ad fin. seq.

[22]) "It is that which is colorless which is receptive of color, as it is that which is soundless which is receptive of sound. And the transparent is colorless, and so is the invisible or the dimly visible which is our idea of the dark. Such is the transparent medium, not indeed when it is in actuality, but when potentially transparent. For it is the same natural attribute which is at one time darkness and at another time light." (*ἡ γὰρ αὐτὴ φύσις ὁτὲ μὲν σκότος ὁτὲ δὲ φῶς ἐστίν.*)

De Rep. 14. (477b 16—17).

τῶν μὲν γὰρ ἕξεων τὰς ὑπερβολὰς ἐχόντας οἱ ἐναντίοι τόποι, καὶ ὧραι σώζουσιν. ἡ δὲ φύσις ἐν τοῖς οἰκείοις μάλιστα σώζεται τόποις· οὐ γὰρ ταὐτὸν ἡ θ' ὕλη τῶν ζώων ἐξ ἧς ἐστιν ἕκαστον κ. τ. λ.

[23]) "Excess in a bodily state is cured by a situation or season of opposite character, but the constitution (*φύσις*) is best maintained by environment akin to it. There is a difference between the material of which any animal is constituted and the states and dispositions of that material. For example, if nature were to constitute a thing of wax or of ice, she would not preserve it by putting it in a hot place, for the opposing quality would quickly destroy it, etc."

I do not see here how that *φύσις* in the first instance is synonomous with *ὕλη*, as Bonitz, for Aristotle is talking about animals and their health and „constitution" or "bodily condition", as in the Oxford translation given.

De Part. Anim. 2β 1 (646a 33).

πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ἔκ τινος καὶ εἴς τι ποιεῖται τὴν γένεσιν. καὶ ἀπ' ἀρχῆς ἐπ' ἀρχήν, ἀπὸ τῆς πρώτης κινούσης καὶ ἐχούσης ἤδη τινὰ φύσιν ἐπί τινα μορφὴν ἢ τοιοῦτον ἄλλο τέλος.

[24]) "For generation is a process from a something to a something; that which is generated having a cause in which it originates and a cause in which it ends. The originating cause is the primary efficient cause, which is something already endowed with a tangible existence, while the final cause is some definite form or similar end".

Φύσις is here applied to the cause of motion and may possibly be synonomous with *οὐσία* but by no means with *ὕλη*.

[22]) Hick's trans.

[23]) Ox. trans.

[24]) Ox. trans.

De Gen. et Cor. α 2 (322b 19)

οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα. ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον. ὥστε ἐν οἷς τὸ ποιεῖν ἐστὶ καὶ τὸ πάσχειν, ἀνάγκη τούτων μίαν εἶναι τὴν ὑποκειμένην φύσιν.

I. translate: "For the heat [or, hotness] and the cold do not change into one another [of themselves] but it is evident that there is some underlying thing [which is hot or cold and changes]. So in the case of things which act and are acted upon, it is necessary that there be one [common] basic nature of these." Here *φύσις* seems to me to mean *οὐσία* and not *ὕλη*.

In Physics α 7. 191a 8 we have again this *ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν.*

The other instances cited by Bonitz, i. e. M. 4Δ 4. 1014b 26, 33: 1015a 7; 1A 8. 988 b 22 and Phy. 1α 8. 191b 34; 2β 1. 193a 9, are cases where Aristotle is treating of the earlier Greek philosophers themselves, so that following Bonitz we have but seven possible instances where Aristotle on his own behalf employs *φύσις* = *ὕλη*, but when the examples, as given above, are considered it will appear that in all instances with the possible exception of M. 7 ζ 7. 1032a 22 *φύσις* is employed rather as *οὐσία* in an extended use to be sure, or something related to *οὐσία* as "constitution" in De Rep. 14. 477b 16. Even, however, should it be successfully maintained that *φύσις* = *ὕλη* in these seven instances, they would be but the exceptions that prove the rule when brought into contrast with the very extensive use of the word thruout Aristotle and would still uphold our contention, which is:

The early Greek philosophers postulated matter in motion. The granted no power except what this matter possessed in its own right (*φύσει*). This matter in motion, however, being a first postulate, becomes the *φύσις* of things in general. Plato was unable to see how the matter could, shall we say, possess any motion or power of motion in its own right and so postulated a *ψυχή* to which, I fear, the aforementioned philosophers would have retorted that he was making a mere squabble over words, this property of matter being the same as his *ψύχη* only he had abstracted it a little more. Now Aristotle comes on the scene with his 'categories' and 'causes' and this is what happened. The earlier philosophers, he said, have called air, earth, fire and water, one or all, *φύσις*. Air, earth, fire and water are (to him) matter (*ὕλη*). Therefore, *φύσις* = *ὕλη*. I think the historical transition is clear.

φύσις apparently does not mean matter in classical Greek, even including Aristotle; it applies to things—we should say—living, "having the source of motion in themselves". To be sure it shades off into various related senses, derived as Aristotle himself says (Metap. 4Δ 4. 1015a15 seq.) from this primary meaning, but he does not use it to mean matter except where he has preformed the logical fallacy above given.

In conclusion: These "physists", then, were not seeking any "primary substance", qua substance, when they examined into the φύσις. "But the thinkers are, after all, at home only in arguments about generation and destruction and movement" (Arist. Metaph. 989b 22.), and instead of „lazily neglecting" the "cause of motion" they recognised it primarily and put it where it probably belongs, i. e. in the moving thing. "And this is why some indentified soul with fire, this being the element which is made up of the finest particles and is most nearly incorporeal, while further it is preeminently an element which both moves and sets other things in motion."[25]) If Heraclitus called fire, φύσις, he understood fire to be the most mobile factor, the factor in the world which "had the power of motion in itself." "No one of the gods or men made this ordered universe which is the same for all, but it always was, is and will be an ever-living fire, kindling and being extinguished according to rule." Here we should also note Aristotle, M. 984b 5.[26]) "But for those who make more elements it is more possible to state the second cause, e. g. for those who make not and cold, or fire and earth, the elements; for they treat fire as having a nature which fits it to move things and water and earth and such they treat in a contrary way."

The explanation applies most beautifully to the earliest Greeks. Thales would perhaps have water the mobile element, "getting the notion", as Aristotle himself surmises, "perhaps from seeing that the nutriment of all things (i. e. what makes them grow) is moist and that heat itself is generated from moist and kept alive by it." The wind of Anaximines is the breath of the world. It drove about the ships: it hurled down houses and made a plaything of Thales' ocean. It was the φύσις for it surely moved of its own power and moved the rest

[25]) Arist. De anima A 2. 105 a 5.
[26]) Ox. trans. and so all ff.

of the universe. To Anaximander the source of motion lay in the ἄπειρον, the limitless, the falling everything. He seems to have been a young Democritus.

In the metaphysical Parmenides, we have no motion, no birth, no death and so no φύσις. In the physical Parmenides, we have again a search for the movables in the hot and the cold, not for "primary substance".

"When these men and the principles of this kind had had their day, as the latter were found inadequate to generate the nature of things, men were again forced by the truth itself, as we said, to inquire into the next kind of cause." (M. 984b 8.) What they did was to partially abstract and give a name to certain factors. Empedocles discovered matter. Together with Anaxagoras he began to think of certain forces as abstracted and to these they applied the terms "love" and "hate" and νοῦς, but as the atomic philosophy grew it forgot this distinction and again assumed matter in motion as its fundamental postulate ἀρχὴν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἥπερ ἐστίν. This Democritianism was the physical philosophy contemporary with Plato and the one which he attacked so vigorously. Matter and energy are here at a minimum of seperation. Matter in motion has the power of motion in itself; it is φύσις, selfsufficient and needing no Platonic ψυχή to wheelbarrow it around into cosmic heaps. The φυσιολόγοι were interested in φύσις, "that which has the source of motion in itself".

The naivete of such a viewpoint is astounding. We are only just coming to be able to think thus plainly. From the time of Plato or before, we have been receeding from this 'naturalness' and thence has accumulated upon the growing languages the increasing difficulty of expressing the idea of the word φύσις, whose connotation we have lost. We have no word which may be applied to gods, men, plants and atoms to attribute to them as a common property a source of motion in themselves. 'Nature' will do at times, but a mere glance in Webster will show that its ambiguity is profound and its range by no means comprehensive enough. When we say, Art imitates nature, we mean that the productions of artists resemble natural productions in appearance et al.; when a Greek said, Art imitates nature (φύσις), he meant that both produced something, whether their productions were alike or not being entirely irrelevant. Further,

that of which φύσις is the source is not one in our thinking. We have no common term like κίνησις to express, "generation, decay, augmentation, diminution, qualitive change and locomotion" (Arist. Catag. 14. 15a 13.) Obviously, then, in translating φύσις we are thrown upon various makeshifts and circumlocutions according to context, and have as much need to take care in avoiding subsequent meanings of words as to bring out the full significiance of the Greek.

The application of this interpretion given to φύσις to the few instances of the word in the fragments is not difficult.)[27]

Heraclitus Fr. 2 (Diels)

διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσις καὶ φράζων ὅκως ἔχει.

"Determining each thing according to its power in the natural world and deciding how this is." or, perhaps better,

"discriminating things according to their innate movability (fire having a great deal, earth little, etc.) [28]) and deciding how this is."

Heraclitus Fr. 10.

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

"The power of motion in things loves to hide."

Parmenides Fr. 10.

εἴσῃ δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀΐδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο
ἔργα τε κύκλοπος εὐρῦ περίφοιτα σελήνης καὶ φύσιν.

"You will know the aether and its power to move and all the signs in the aether and the destructive works of the pure bright fire of the sun and its source of power."

NB. relation between φύσις and ἔργα.

Parmenides Fr. 16.

. . . . . τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νοῆμα.

"That which thinks in men is in all the same, i. e. a power [of motion in the Greek sense] in the members, etc."

We would expect some kind of a power to do thinking.

---

[27]) Cf. Woodbridge, Phil. Rev. 1901.

[28]) Cf. Arist. M. 984 b 5.

Empedocles Fr. 8.

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανατοίο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

"There is no power of growth[29]) in mortal things nor is there an end in destructive death but only [chance] mixture and separation of mixture. Men have, however, given this the name growth."

Empedocles Fr. 110. 114

. . . . . *αὐτὰ γὰρ αὔξει*
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ.

"For these cause each to grow after its own character, whatever is the power of growth in each."

Empedocles Fr. 63.

ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἡ μὲν ἐν ἀνδρὸς.

"But the growing principle of the members [of the child] is divided, part in the man, [part in the woman]."

[29]) Note ‚Growth' is a kind of ‚motion' to the Greek. Cf. Arist. Categ. 14. 15 a 13.

II.

Die Entstehung und das Wesen der baconischen Methode.

Von

Giuseppe Furlani.

(Schluß.)

Bevor wir auf eine nähere Besprechung eingehen, wollen wir hier den englischen Text des 11. Kapitels wiedergeben, da die große Bacon-Ausgabe von Ellis, Spedding und Heath nicht gerade zu den oft vorkommenden und allgemein zugänglichen Büchern gehört, und eine deutsche Übersetzung folgen lassen, um so das Verständnis zu erleichtern und eine Kontrolle unserer Auffassung zu ermöglichen. Unsere Übersetzung ist nicht immer wörtlich, da eine solche notwendigerweise noch dunkler ausgefallen wäre als das englische Original selbst. Hie und da haben wir frei paraphrasiert und nicht den genauen Wortlaut, sondern nur den Sinn so entsprechend wie möglich wiedergegeben. Der Übersicht und der Zitate halber haben wir die einzelnen Absätze numeriert. Im Original ist das ganze Kapitel fortlaufend geschrieben.

1. It appeareth then what is now in proposition not by general circumlocution but by particular note. No former philosophy varied in terms or method; no new *placet* or speculation upon particulas already known; no referring to action by any manual of practice; but the revealing and discovering of new inventions and operations. 2. This is to be done without the errors and conjectures of art, or the length and difficulties of experience; the nature and kinds of which inventions have been described as they could be discovered; for your eye cannot pass one kenning without further sailing; only we have stood upon the best advantages of the notions received, as upon a mount, to shew the knowledges adjacent and confining. 3. If therefore the true and of knowledge not propounded hath bred large error, the best and perfectest condition of the same end not perceived will cause some declination. 4. For when the butt is set up men need not rove, but except the white be placed men cannot level. This perfection we

mean not in the worth of the effect, but in the nature of the direction; for our purpose is not to stir up men's hopes, but to guide their travels. 5. The fulness of direction to work and produce any effect consisteth in two conditions, certainty and liberty. 6. Certainty is when the direction is not only true for the most part, but infallible. 7. Liberty is when the direction is not restrained to some definite means, but comprehendeth all the means and ways possible: for the poet saith well: Sapientibus undique latae sunt viae, and where there is the greatest plurality of change, there is the greatest singularity of choice. 8. Besides as a conjectural direction maketh a casual effect, so a particular and restrained direction is no less casual than an uncertain. 9. For those particular means whereunto it is tied may be out of your power or may be accompanied with an overvalue of prejudice; and so if for want of certainty in direction you are frustrated in success, for want of variety in direction you are stopped in attempt. 10. If therefore your direction be certain, it must refer you and point you to somewhat, which if it be present, the effect you seek will of necessity follow, else may you perform and not obtain. 11. If it be free, then must it refer you to somewhat which if it be absent the effect you seek will of necessity withdraw, else may you have power and not attempt. 12. This notion Aristotle had in light, though not in use. For the two commended rules by him set down, whereby the axioms of sciences are precepted to be made convertible, and which the latter men have not without elegancy surnamed the one the rule of truth because it preventeth deceit, the other the rule of prudence because it freeth election, are the same thing in speculation and affirmation which we now observe. 13. An example will make my meaning attained, and yet percase make it thought that they attainet it not. 14. Let the effect to be produced be *Whiteness*; let the first direction be that if air and water be intermingled or broken in small portions together, whiteness will ensue, as in snow, in the breaking of the sea and rivers, and the like. 15. This direction is certain, but very particular and restrained, being tied but to air and water. 16. Let the second direction be, that if air be mingled as before with any transparent body, such nevertheless as is uncoloured and more grossly transparent than air itself, that then, as glass or crystal, &c. being beaten to fine powder, by the interposition of the air becometh white; the white of an egg being clear of itself, receiving air by agitation becometh white, receiving air by concoction becometh white; here

you are freed from water, and advanced to or clear body, and still tied to air. 17. Let the third direction exclude or remove the restraint of an uncoloured body, as in amber, sapphires Etc., which beaten to fine powder become white; in vine and beer, which brought to froth become white. 18. Let the fourth direction exclude the restraint of a body more grossly transparent than air, as in flame, being a body compounded between air and a finer substance than air: which flame, if it were not for the smoke, which is the third substance which incorporateth itself and dyeth the flame, would be more perfect white. 19. In all these four directions air still beareth a part. 20. Let the fifth direction then be, that if any bodies, both transparent but in an unequal degree, be mingled as before, whiteness will follow, as oil and water beaten to an ointment, though by settling the air which gathereth in the agitation be evaporate, yet remaineth white: and the powder of glass or crystal put into water, whereby the air giveth place, yet remaineth white, though not so perfect. 21. Now are you freed from air, but still you are tied to transparent bodies. 22. To ascend further by scale I do forbear, partly because it would draw on the example to an over great length, but chiefly because it would open that which in this work I determine to reserve; for to pass through the whole history and observation of colours and objects visible were to long a digression: and our purpose is now to give an example of a free direction, thereby to distinguish and describe it; and not to set down a form of interpretation how to recover and attain it. 23. But as we intend not now to reveal, so we are circumspect not to mislead; and therefore (this warning being given) returning to our purpose in hand, we admit the sixth direction to be, that all bodies or parts of bodies which are unequal equally, that is in a simple proportion, do represent whiteness; we will explain this, though we induce it not. 24. It is then to be understood, that absolute equality produceth transparence, inequality in simple order or proportion produceth whiteness, inequality in compound or respective order or proportion produceth all other colours, and absolute or orderless inequality produceth blackness; which diversity, if so gross a demonstration be needful, may be signified by four tables; a blank, a chequer, a fret, and a medley; whereof the fret is evident to admit great variety. 25. Out of this assertion are satisfied a multitude of effects and observations, as that whiteness and blackness are most incompatible with transparence; that whiteness keepeth light and

blackness stoppeth light, but neither passeth it; that whiteness and blackness are never produced in rainbows, diamonds, crystals, and the like; that white giveth no dye, and black hardly taketh dye; that whiteness seemeth to have an affinity with dryness, and blackness with moisture; that adustion causeth blackness, and calcination whiteness; that flowers are generally of fresh colours, and rarely black etc. 26. All which I do now mention confusedly by way of derivation and not by way of induction. 27. This sixth direction, which I have thus explained, is of good and competent liberty for whiteness fixed and inherent, but not for whiteness fantastical or appearing, as shall be afterwards touched. 28. But first do you need a reduction back to certainty or verity; for it is not all position or contexture of unequal bodies that will produce colour; for aqua fortis, oil of vitriol, etc. more manifestly, and many other substances more obscurely, do consist of very unequal parts, which yet are transparent and clear. 29. Therefore the reduction must be, that the bodies or parts of bodies so intermingled as before be of a certain grossness or magnitude; for the unequalities which move the sight must have a further dimension and quantity than those which operate many other effects. 30. Some few grains of saffron will give a tincture to a tun of water; but so many grains of civet will give a perfume to a whole chamber of air. 31. And therefore when Democritus (from whom Epicurus dire borrow it) held that the position of the solid portions was the cause of colours, yet in the very truth of his assertion he should have added, that the portions are required to be of some magnitude. 32. And this is one cause why colours have little inwardness and necessitude with the nature and proprieties of things, those things resembling in colour which otherwise differ most sas salt and sugar, and contrariwise differing in colour which otherwise resemble most, as the white and blue violets, and the several veins of one agate or marble, by reason that other virtues consist in more subtile proportions than colours do; and yet are there virtues and natures which require a grosser magnitude than colours, as well as scents and divers others require a more subtile; for as the portion of a body will give forth scent which is to small to be seen, so the portion of a body will shew colours which is to small to be endued with weight; and therefore one of the prophets with great elegancy describing how all creatures carry no proportion towards God the creator, saith, *That all the nations in respect of*

him are like the dust upon the balance, which is a thing appeareth but weigheth not. 33. But to return, there resteth a further freeing of this sixth direction; for the clearness of a river or stream sheweth white at a distance, and crystalline glasses deliver the face or any other object falsified in whiteness, and long beholding the snow to a weak eye giveth an impression of azure rather than of whiteness. 34. So as for whiteness in apparition only and representation by the qualifying of the light, altering the intermedium, or affecting the eye itself, it reacheth not. 35. But you must free your direction to the producing of such an incidence, impression, or operation, as may cause a precise and determinate passion of the eye; a matter which is much more easy to induce than that which we have passed through; but yet because it hath a full coherence both with that act of radiation (which hath hitherto been conceived and termed so unproperly and untruly by some an effluxion of spiritual species and by others an investing of the intermedium with a motion which successively is conveyed to the eye) and with the act of sense, wherein I should likewise open that which I think good to withdraw, I will omit. 36. Neither do I contend but that this motion which I call the freeing of a direction, in the received philosophies (as far a swimming anticipation could take hold) might be perceived and discerned; being not much other matter than that which they did not only aim at in the two rules of *Axioms* before remembered, but more nearly also in that which they term the form or formal cause, or that which they call the true difference; both which nevertheless it seemeth they propound rather as impossibilities and wishes than as things within the compass of human comprehension. 37. For Plato casteth his burden and saith that he will revere him as a God, that can truly divide and define; which cannot be but by true forms and differences. 38. Wherein I join hands with him, confessing as much as yet assuming to myself little; for if any man can by the strength of his anticipations find out forms, I will magnify him with the foremost. 39. But as any of them would say that if divers things which many men know by instruction and observation another knew by revelation and without those means, they would take him for somewhat supernatural and divine; so I do acknowledge that if any man can by anticipations reach to that which a weak and inferior wit may attain to by interpretation, he cannot receive too high a title. 40. Nay I for my part do indeed admire to

see how far some of them have proceeded by their anticipations; but how? it is as I wonder at some blind men, to see what shift they make without their eye-sight; thinking with myself that if I were blind I could hardly do it. 41. Again Aristotle's school confesseth that there is no true knowledge but by causes, no true cause but the form, no true form known except one, which they are pleased to allow; and therefore thus far their evidence standeth with us, that both hitherto there hath been nothing but a shadow of knowledge, and that we propound now that which is agreed to be worthiest to be sought, and hardest to be found. 42. There wanteth now a part very necessary, not by way of supply but by way of caution; for as it is seen for the most part that the outward tokens and badges of excellency and perfection are more incident to things merely counterfeit than to that which is true, but for a meaner and baser sort; as a dubline is more like a perfect ruby than a spinel, and a counterfeit angel is made more like a true angel than if it were an angel coined of China gold; in like manner the direction carrieth a resemblance of a true direction in verity and liberty which indeed is no direction at all. 43. For though your direction seem to be certain and free by pointing you to a nature that is unseparable from the nature you inquire upon, yet if it do not carry you on a degree or remove nearer to action, operation, or light to make or produce, it is but superficial and counterfeit. 44. Wherefore to secure and warrant what is a true direction, though that general note I have given be perspicuous in itself (for a man shall soon cast with himself whether he be ever the nearer to effect and operate or no, or whether he have won but an abstract or varied notion) yet for better instruction I will deliver three particular notes of caution. 45. The first is that the nature discovered be more original than the nature supposed, and not more secondary or of the like degree; as to make a stone bright or to make it smooth it is a good direction to say, make it even; but to make a stone even it is no good direction to say, make it bright or make it smooth; for the rule is that the disposition of any thing referring to the state of it in itself or the parts, is more original than that which is relative or transitive towards another thing. 46. So evenness is the disposition of the stone in itself, but smooth is to the hand and bright to the eye, and yet nevertheless they all cluster and concur; and yet the direction is more unperfect, if it do appoint you to such a relative as is in the same kind

and not in a diverse. 47. For in the direction to produce brightness by smoothness, although properly it win no degree, and will never teach you any new particulars before unknown; yet by way of suggestion or bringing to mind it may draw your consideration to some particulars known but not remembered; as you shall sooner remember some practical means of making smoothness, than if you had fixed your consideration only upon brightness; but if the direction had been to make brightness by making reflexion, as thus, make it such as you may see your face in it, this is merely secondary, and helpeth neither by way of informing nor by way of suggestion. 48. So if in the inquiry of whiteness you were directed to make such a colour as should be seen furthest in a dark light; here you are advanced nothing at all. 49. For these kinds of natures are but proprieties, effects, circumstances, concurrences, or what else you shall like to call them, and not radical and formative natures towards the nature supposed. 50. The second caution is that the nature inquired be collected by division before composition, or to speak more properly, by composition subaltern before you ascend to composition absolute etc.

Übersetzung.

Es erhellt, daß das, worum es sich jetzt handelt, nicht im allgemeinen, sondern im besonderen behandelt werden muß. Von den früheren Philosophien waren alle, den Begriffen und der Methode nach, gleich. Keine neuen Theorien und Spekulationen über das Besondere waren bekannt; kein Handbuch der Praxis nahm auf das Handeln Rücksicht; dagegen ist nun unsere Aufgabe die, neue Erfindungen und Werke zu enthüllen und zu entdecken. Das muß ohne die Irrtümer, welchen die bloße Kunstfertigkeit ausgesetzt ist und ohne die Langwierigkeit und Schwierigkeit der vulgären Erfahrung ausgeführt werden. Das Wesen und die Arten jener Erfindungen sind als erfindbare beschrieben worden. Denn das Auge kann nicht eine Zielscheibe übersehen, ohne weiter zu schweifen; bis jetzt ist die Menschheit bei den bestmöglichen Vorteilen, die die althergebrachten Begriffe verschafften, stehen geblieben, gleichsam auf einem Berge, nur die anliegenden und angrenzenden Wissensfelder zu überschauen. Wenn deshalb der Umstand, daß man nicht den Zweck der Erkenntnis im Auge hatte, viele Irrtümer erzeugte, so wird der Umstand, daß man

den echten Zweck nicht erkennt, eine Abweichung vom richtigen Wege verursachen. Denn ist die Zielscheibe aufgestellt, so braucht man nicht mit dem Blicke umherzuschweifen, aber ist der Zielpunkt der Scheibe nicht da, so kann man nicht visieren. Diese Vollkommenheit der Handlung des Menschen soll nicht unserer Meinung nach in dem hohen Werte der durch die Handlung zu erzielenden Wirkung bestehen, sondern in dem Wesen und der Art der „Richtung"; denn es ist nicht unsere Absicht, nur leere Hoffnungen zu entfachen, sondern die Erfindungsreisen des Menschen zu leiten. Die „Fülle" der „Richtung" für das Handeln und Hervorbringen irgend einer Wirkung besteht in zwei Bedingungen: Gewißheit und Freiheit. Gewißheit der „Richtung" liegt dann vor, wenn die „Richtung" nicht nur für einige Fälle wahr ist, sondern immer unfehlbar ist. Freiheit der „Richtung" besteht dann, wenn die „Richtung" nicht auf einige bestimmte Mittel zur Erzeugung der angestrebten Wirkung beschränkt ist, sondern alle dafür möglichen Mittel und Wege umfaßt; denn sehr gut sagt der Dichter: Sapientibus undique latae sunt viae; denn wo es die größte Anzahl von Änderungsmöglichkeiten der Erzeugungsmittel gibt, dort ist auch die größte Besonderheit in der Wahl eines dieser Mittel möglich. Überdies: wie eine hypothetische „Richtung" eine nur zufällige Wirkung hervorbringt, so ist auch eine partikuläre und beschränkte Richtung nicht weniger — was den Erfolg der Handlung betrifft — zufällig, als eine unsichere. Denn die nur besonderen Mittel, die bei einer partikulären „Richtung" dem Menschen zur Verfügung stehen können und an welche eben die „Richtung" gebunden ist, können ja gerade außerhalb unserer Machtsphäre liegen oder doch ihre Beschaffung oder Anwendung mit großen Schwierigkeiten oder Schäden und Verlusten verbunden sein; und so kommt es, daß, wenn man aus Mangel an Gewißheit der „Richtung" des Erfolges der Handlung beraubt ist, man aus Mangel an Verschiedenheit der „Richtung" in seinen Versuchen neue „Richtungen" zu entdecken, aufgehalten wird. Wenn also die „Richtung" gewiß sein soll, so muß sie uns hinweisen und hinrichten auf ein Etwas, auf das, wenn es da ist, die angestrebte Wirkung notwendigerweise folgt, denn sonst handeln wir zwar, erreichen aber die gesuchte Wirkung nicht. Ist die „Richtung" dagegen frei, so weist sie uns auf Etwas, bei dessen Fehlen notwendigerweise auch die gesuchte Wirkung verschwindet, denn sonst könnten wir die Macht haben, aber nicht versuchen. Dieser Begriff der „Rich-

tung" schwebte dem Aristoteles zwar in Theorie vor, aber er gebrauchte ihn nicht in der Praxis. Denn die beiden oben genannten, von ihm aufgestellten Regeln, durch welche die Axiome der Wissenschaften umkehrbar gemacht werden sollen und welche die Neueren in nicht ineleganter Weise die „Regel der Wahrheit", weil sie uns vor dem Irrtum behütet, und die „Regel der Klugheit" genannt haben, weil sie die Wahl des Erzeugungsmittels einer Wirkung frei macht, sind auf dem Gebiete der Spekulation und der theoretischen Behauptungen ebendasselbe, was wir jetzt auf dem Gebiete der Praxis, des Handelns befolgen wollen. Ein Beispiel möge das, was ich meine, darlegen; und doch wird gerade dieses Beispiel vielleicht den Anschein erwecken, daß die aufgestellten Regeln das, was ich meine, nicht getroffen haben. Die hervorzubringende Wirkung solle die Weiße sein; es möge die erste Richtung folgendermaßen lauten: wenn Luft und Wasser mit einander gemischt oder in kleine Teile untereinander zerstückelt werden, so wird darauf Weiße folgen; wie z. B. im Falle des Schnees, oder wenn das Meer oder Flüsse ihre Wellen an den Ufern brechen und in ähnlichen Fällen. Eine solche „Richtung" ist gewiß, aber sehr partikulär und beschränkt, da sie an Wasser und Luft gebunden ist. Die zweite „Richtung" möge so lauten: Wenn Luft mit irgend einem durchsichtigen Körper in der schon früher angegebenen Weise, aber mit einem solchen durchsichtigen Körper, der ungefärbt ist und weniger durchsichtig als die Luft selbst ist (z. B. Glas oder Kristall) vermischt wird, das heißt, wenn ein solcher Körper zu feinem Pulver zerschlagen wird, so wird es durch das Dazwischentreten der Luft zwischen die einzelnen feinen Teilchen weiß; z. B. das Weiße des Eies, das an und für sich durchsichtig ist, wird weiß, wenn es durch Rührung oder durch Aussottung Luft erhält. In diesem Falle sind wir zwar das Wasser los geworden und zu einem durchsichtigen Körper fortgeschritten, aber noch immer an die Luft gebunden. Möge die dritte Richtung den Umstand — der einer Beschränkung gleich kommt —, daß es sich um einen farblosen Körper handelt, ausschließen. Z. B. Ambra, Saphyr zu feinem Pulver zerschlagen, werden weiß, oder Wein und Bier zu Schaum geschlagen, werden ebenfalls weiß. Möge die vierte „Richtung" den weniger als Luft durchsichtigen Körper ausschließen, wie es z. B. bei der Flamme der Fall ist, die ein aus Luft und einem feineren Körper als Luft zusammengesetzter Körper ist; sie würde, wenn nicht auch der Rauch da wäre, der als dritte Substanz

mit ihr sich verbindet und sie färbt, vollkommen weiß sein. In allen diesen vier „Richtungen" spielt aber die Luft noch eine Rolle. Es möge die fünfte „Richtung" folgende sein: wenn irgendwelche zwei durchsichtige, aber in verschiedenem Grade durchsichtige Körper in der angegebenen Weise zusammen vermischt werden, so wird die Weiße da sein, so z. B. wenn Öl und Wasser in ungleichem Verhältnis zusammengemischt werden, so bleibt das Gemisch dennoch weiß, wenn man auch die Luft, die durch das Schütteln sich noch darin befindet, verdampfen läßt; und Glas- oder Kristallstaub in Wasser geworfen — wodurch die Luft entweicht — bleibt dennoch weiß, obwohl nicht ganz vollkommen weiß. Jetzt sind wir zwar die Luft los geworden, aber sind noch immer an durchsichtige Körper gebunden. Ich will nicht weiter von Stufe zu Stufe fortschreiten, zum Teil, weil dies mein Beispiel zu sehr in die Länge ziehen würde, aber hauptsächlich darum, weil es das ans Tageslicht ziehen würde, womit ich in diesem Werke noch zurückhalten will; denn die ganze Geschichte und Beobachtung über die Farben und die sichtbaren Gegenstände durchzugehen, wäre ein zu großer Abstecher, während es jetzt unsere Absicht ist, nur ein Beispiel einer freien „Richtung" zu geben und sie dadurch zu beschreiben und abzugrenzen, und nicht die Art des Verfahrens anzugeben, wie man sie erlangen und erreichen kann. Da wir aber jetzt nichts verraten wollen, so hüten wir uns auch davor, den Leser in die Irre zu führen. Deshalb kehren wir, nachdem wir diese Warnung gemacht haben, zu unserem Thema zurück und wollen annehmen, daß die sechste „Richtung" so laute: Alle Körper oder Teile von Körpern, welche in einfachem Verhältnisse zu einander stehen, weisen Weiße auf[9]); wir wollen dies erklären, obwohl wir es nicht induziert haben. Darunter ist also zu verstehen, daß absolute Proportionalität zwischen den Körperteilen Durchsichtigkeit erzeugt, einfache Ungleichheit erzeugt Weiße, zusammengesetzte Ungleichheit erzeugt alle die übrigen Farben und absolute Ungleichheit erzeugt Schwärze; diese Verschiedenheit kann — wenn ein so gewichtiger Beweis nötig wäre — durch vier Tafeln dargestellt werden, durch eine leere, eine scheckige, eine gestreifte und eine bunte, wovon die ge-

[9]) In ähnlicher Fassung kehrt diese „Richtung" in De Augm. III. 4 (I. 566) wieder: At in Metaphysica si fiat inquisitio hujusmodi quidpiam reperies: Corpora duo Diaphana intermixta Portionibus eorum Opticis simplici ordine sive aequaliter collocatis, constituere Albedinem.

streifte Tafel einleuchtenderweise eine große Abwechslung zuläßt. Durch diese unsere Behauptung leistet man einer Menge von Wirkungen und Beobachtungen Genüge, wie z. B. daß Weiße und Schwärze ganz unvereinbar mit Durchsichtigkeit sind, daß Weiße das Licht behält und Schwärze es aufhält, aber es nicht durchläßt, daß Weiße und Schwärze nie in Regenbogen, Diamanten, Kristallen und ähnlichem entsteht; daß Weiß keine Farbe gibt und Schwarz nur schwer sich färben läßt; daß die Weiße mit der Trockenheit eine gewisse Verwandtschaft zu haben scheint und die Schwärze mit der Feuchtigkeit; daß Verbrennung Schwärze hervorruft und Verkalkung Weiße; daß die Blumen im allgemeinen frischfarbig sind und selten schwarz usw. All dies erwähne ich durcheinander auf dem Wege der Ableitung und nicht auf dem der Induktion. Die eben erklärte sechste „Richtung" besitzt Freiheit, die gut und angemessen ist für feststehende und inhärente Weiße, nicht aber für die Weiße, welche eine bloße Vorstellung und Erscheinung ist, wie ich später auseinandersetzen werde. Aber zuerst ist da eine Zurückführung der „Richtung" auf Gewißheit oder Wahrheit nötig; denn nicht jede Lage oder Vermischung von ungleichen Körpern bringt die Farbe hervor; denn Königswasser, Vitriolöl und so weiter in ganz offenbarer Weise und viele andere Körper in mehr dunkler Weise, bestehen aus sehr ungleichartigen Teilen, sind aber dennoch durchsichtig und hell. Deshalb muß die Zurückführung jener „Richtung" folgendermaßen lauten: die in der angegebenen Weise vermischten Körper oder Teile von Körpern müssen eine bestimmte Größe haben, denn die Ungleichheiten derselben, welche unsere Gesichtssinne affizieren, müssen eine größere Ausdehnung und Stärke haben als diejenigen, welche andere Wirkungen erzeugen. Wenige Saffran-Körner färben eine Tonne Wassers, aber ebensoviele Körner Zibet verleihen der Luft eines ganzen Zimmers ihren Duft. Und deshalb hat auch Demokrit (von dem es Epikurus entlehnte) behauptet, daß die Lage der festen Teile der Körper die Ursache der Farben ist, so hätte er doch, damit seine Behauptung vollkommen wahr sei, noch hinzufügen müssen, daß jene Teile eine bestimmte Größe besitzen müssen. Das ist die Ursache, weshalb die Farben wenig Inwendigkeit in bezug auf die Körper, denen sie anhaften, haben und nicht in notwendigem Zusammenhange mit dem Wesen und den wesenhaften Eigenschaften der Körper stehen, da ja Dinge, welche der Farbe nach ähnlich sind, in anderen Beziehungen große Unter-

schiede aufweisen (Salz — Zucker), und umgekehrt der Farbe nach verschieden sind und in anderen Beziehungen ähnlich sind (weiße und blaue Veilchen, die verschiedenen Adern eines und desselben Agatsteines oder Marmorstückes); und dies aus dem Grunde, weil andere Naturen als die Farben in feineren Verhältnissen als die Farben bestehen; und doch gibt es Eigenschaften und Naturen, die eine größere Größe der Körperteile erfordern als die Farben, ebenso wie Gerüche und andere Naturen eine geringere nötig haben; denn ebenso wie die Teile eines Körpers einen Geruch von sich geben, die zu klein sind als daß sie gesehen werden könnten, so können auch die Teile eines Körpers eine Farbe aufweisen, die zu klein sind, um ein Gewicht zu haben. Und deshalb hat einer der Propheten mit großer Eleganz bei der Beschreibung der Inkommensurabilität der Kreaturen mit Gott, dem Schöpfer, gesagt, daß alle Völker Gott gegenüber wie Staub auf der Wagschale sind, denn Staub ist ein Ding, das gesehen wird, aber kein Gewicht hat. Aber, um zu unserem Thema zurückzukehren: es bleibt uns noch übrig unsere sechste „Richtung" noch weiter frei zu machen; denn die Helligkeit eines Stromes zeigt bei einer gewissen Entfernung Weiße, und Krystall-Gläser spiegeln unser Antlitz oder irgend einen anderen Gegenstand mit Weiße verfälscht wieder, und durch längere Zeit vor ein schwaches Auge gehaltener Schnee gibt mehr die Empfindung der blauen als der weißen Farbe. So daß die von uns aufgestellte letzte „Richtung" die Erzeugung der Weiße, die im Falle, daß es sich um Weiße, die bloß eine Erscheinung und rein subjektive Vorstellung ist, handelt, mittels Änderung des Mediums oder durch eine Einwirkung auf das Auge erzielt wird, nicht gewährleistet. Sondern man muß eben diese letzte „Richtung" noch freier ausgestalten bis zur Hervorbringung eines solchen Einfallswinkels des Lichtes oder einer Beeinflussung des Auges, die eine bestimmte Wirkung im Auge erzeugt (nämlich die Weiße); dies ist aber leichter zu induzieren als das, was wir früher besprochen haben; aber da es in inniger Beziehung steht zur Radiation, die bis jetzt in so ungenauer und falscher Weise begrifflich fixiert und von einigen als eine Ausströmung von geistigen Spezies und von anderen als ein in Bewegunggesetztwerden des Mediums, das sukzessiverweise bis zum Auge sich fortpflanzt, bezeichnet wurde und anderseits zum Sinnesakte, wodurch ich ebenfalls das der Öffentlichkeit preisgäbe, was ich verbergen will, so will ich das auslassen. Auch bestreite ich nicht, daß jene Bewegung, die ich „freeing

of a direction" nenne, in den bestehenden Philosophien (soweit eben so eine auf schwachen Füßen stehende Antizipation festen Halt fassen konnte) aufgedeckt und nachgewiesen werden könnte; da sie nicht viel anderes ist als das, wonach man in den zwei obengenannten Axiomen hinstrebte, aber noch mehr das, was man die Form oder die formale Ursache genannt hat oder die differentia vera; beides scheint man aber dennoch mehr als Unmöglichkeiten und Wünsche als als Dinge zu halten, die im Bereiche der menschlichen Fassungskraft liegen. Denn Plato sagt, daß er den als einen Gott anbeten würde, der der Wahrheit gemäß definieren könnte; das kann aber nur mittels der Angabe der wahren Formen und Differenzen erfolgen. Darin bin ich mit ihm einverstanden und bekenne für mich nur weniges in Anspruch nehmen zu wollen; denn wenn irgend jemand kraft seiner Antizipationen allein die Formen entdecken kann, so werde ich ihn am meisten ehren. Da aber manche sagen würden, daß sie, wenn einige Dinge, die viele Menschen durch Unterricht und Beobachtung kennen, jemand durch Offenbarung und ohne jene Mittel erkennen könnte, sie ihn für etwas Übernatürliches und Göttliches halten würden, so bekenne auch ich, daß, wenn irgend jemand durch Antizipationen das erreichen könnte, was ein schwacher und minderwertiger Geist allein durch Interpretation erreichen kann, er keinen genug hohen Namen erhalten kann. Ja, meistenteils bin ich voll Bewunderung, zu sehen, wie weit einige unter ihnen durch bloße Antizipationen gelangt sind; aber ist es nicht ebenso, als ob ich mich über die Blinden wundern würde, wenn ich sehe, welche Kunstgriffe sie ohne zu sehen machen, indem ich denke, daß ich, falls ich blind wäre, es so zu tun kaum im stande wäre. Des Aristoteles Schule behauptet, es gäbe keine wahre Erkenntnis, als bloß mittels der Ursachen, es gäbe keine wahre Ursache, als bloß die Form, eine einzige wahre Form sei bekannt — das geben sie zu: und deshalb geben sie insoweit ein für unsere Lehre günstiges Zeugnis ab, daß nämlich erstens es bis jetzt nur einen Schatten von Erkenntnis gegeben hat und zweitens, daß wir jetzt das vorschlagen, was nach allgemeiner Zustimmung das am meisten des Aufgesuchtwerden Würdige, aber am schwersten Auffindbare ist. Es ist da noch ein sehr notwendiger Teil nötig, nicht als Zugabe, sondern als Vorsichtsmaßregel; denn da man fast überall beobachten kann, daß die äußeren Zeichen und Merkmale der Vortrefflichkeit und Vollkommenheit mehr jenen Dingen anhaften, die bloß verfälscht sind, als jenen, die

wahr, aber von geringerer und gemeinerer Art sind. wie z. B. ein Dublin einem vollkommenen Rubin ähnlicher ist als ein Spinell und ein verfälschter Engelstaler einem wahren Engelstaler ähnlicher sieht, als wenn es sich um einen aus Chinagold geschlagenen Engelstaler handelte; in ähnlicher Weise trägt manche „Richtung" den Schein einer in „Wahrheit" und „Freiheit" echten „Richtung", die überhaupt keine „Richtung" ist, an sich. Denn obwohl eine „Richtung" gewiß und frei zu sein scheint, indem sie uns auf eine Natur weist, die von der von uns in Untersuchung gezogenen Natur untrennbar ist, so ist sie dennoch nur oberflächlich und verfälscht, wenn sie uns nicht um eine Stufe näher an die Handlung oder an das Licht, auf Grund dessen wir etwas tun oder erzeugen können, bringt. Deshalb will ich, um fest zu bestimmen und sicherzustellen, was eine wahre „Richtung" ist — obwohl die allgemeine Beschreibung, welche ich gegeben habe, in sich selbst klar ist, denn jedermann wird bald mit sich selbst darüber im Klaren sein, ob er der Wirkung und Handlung näher ist, oder ob er nur einen abstrakten und verschwommenen Begriff gewonnen hat — zur besseren Belehrung drei besondere Arten der Vorsicht angeben. Die erste lautet folgendermaßen: die entdeckte Natur muß ursprünglicher als die untersuchte und nicht sekundärer sein oder demselben Grade angehören, dem die das Objekt der Untersuchung bildende Natur angehört. Wie zum Beispiel: handelt es sich darum, einen Stein glänzend oder glatt zu machen, so ist es eine echte „Richtung" zu sagen: mache ihn gleichmäßig; aber handelt es sich darum. einen Stein gleichmäßig zu machen, so ist es keine gute „Richtung" zu sagen: mache ihn glänzend oder mache ihn glatt; denn es besteht das Naturgesetz, daß die Disposition eines Dinges in bezug auf seinen eigenen Zustand oder auf seine Teile ursprünglicher ist als das, was in einer Beziehung oder in einem Übergehen zu einem anderen Dinge besteht. So ist die Gleichmäßigkeit die Disposition des Steines in sich selbst, aber glatt ist ein Stein nur in bezug auf die Hand, die ihn antastet, und glänzend ist er bloß im Verhältnis auf das Auge, das ihn anschaut, und dennoch sind alle diese Eigenschaften des Steines zu einem Bündel zusammen verwachsen. Die „Richtung" ist aber unvollkommener, wenn sie uns auf eine solche nur in einer Beziehung bestehende Eigenschaft hinweist, die in eben demselben Grade eine Beziehungs-Eigenschaft wie die untersuchte Natur ist und nicht in einem von ihr verschiedenen Grade. Denn in der „Richtung": Glanz durch Glätte zu

erzeugen, kann man durch die Angabe dieser „Richtung", obwohl man durch dieselbe eigentlich keine weitere, der Handlung nähere Stufe erreicht und sie uns niemals neue, früher unbekannte Tatsachen zur Kenntnis bringt, auf dem Wege der Suggestion oder der Weckung der Aufmerksamkeit auf einzelne Tatsachen gebracht werden, die man zwar kannte, sich aber auf dieselben gerade nicht entsann; wie man sich ja leichter auf praktische Mittel, die Glattheit zu erzeugen, erinnert, als wenn man seine Aufmerksamkeit nur auf den Glanz gerichtet hält. Aber wenn die „Richtung" um Glanz durch Spiegelung hervorzubringen folgendermaßen lautete: mache die Spiegelung so, daß du dein Antlitz darin sehen kannst, so ist eine solche „Richtung" bloß sekundär und gewährt uns keine Hilfe, denn weder bringt sie uns eine neue Kenntnis, noch suggeriert sie uns etwas. So zum Beispiel, wenn man bei der Untersuchung der Weiße gewiesen würde, eine solche Farbe zu erzeugen, die am weitesten im Dunkeln gesehen werden kann, so hätte man in einem solchen Falle ganz und gar keinen Fortschritt gemacht. Denn solche Arten von Naturen sind bloße Eigenschaften, Wirkungen, Umstände, Zufälligkeiten oder wie man sie auch benennen möge, und nicht wurzelhafte und die untersuchte Natur formierende Naturen. Die zweite Vorsichtsmaßregel besteht darin, daß die untersuchte Natur durch Trennung vor der Zusammensetzung zu einem Begriffe gebildet werde oder um genauer zu reden, durch relative Zusammenstellung bevor man zur absoluten schreitet und so weiter.

Das Ziel der Methode. Erkennen und Handeln.

Im ersten Kapitel des Valerius Terminus, das of the limits and end of knowledge betitelt ist, gibt uns Bacon eine auf den ersten Blick wohl merkwürdig anmutende Einführung in sein Werk. Es ist da viel von Gott die Rede, es werden mehrere Bibelstellen zitiert und man könnte wirklich der Meinung sein, daß er es hier nur mit einem Thema zu tun hat, das namentlich zu seiner Zeit die Geister viel beschäftigte; nämlich die Beziehungen zu besprechen, die zwischen Religion oder Theologie und Philosophie, namentlich aber Naturphilosophie herüber- und hinüberlaufen. In der Tat stellt Bacon fest — wie es auch aus dem N. O. sattsam bekannt ist — daß nur die pseudowissenschaftlichen Bestrebungen des Menschen auf dem Gebiete der Naturphilosophie und Naturwissenschaft ihn von der Religion und dem Glauben ab-

bringen können, während wahre Naturerkenntnis zu Gott, nämlich zu seinem Wirken in der Natur und durch die Natur, hinführt. Eine oberflächliche Beschäftigung mit der Naturphilosophie kann den Menschen zu einem Atheisten machen, aber ein tieferes Eindringen in das Studium der Natur bringt ihn zurück zur Religion[10]). Doch ist es Bacon nicht hauptsächlich darum zu tun. Auch der Beweis — mittels Bibelzitate —, daß die Religion die Naturwissenschaft zuläßt, ja das Studium derselben sogar empfiehlt, ist nicht der Brennpunkt des Kapitels. Es handelt sich um etwas anderes, das in Bacons Augen eine ganz außerordentliche Bedeutung haben mußte. Seine Grundintuition, die Basis seines ganzen Denkens, nämlich den Vorzug des Handelns vor dem Denken, der Praxis vor der Theorie, sucht er religiös zu begründen. Wir hätten besser theologisch sagen sollen, das heißt mit Argumenten, die in der Theologie gebraucht werden können, denn wir glauben nicht, daß Bacon auch tief religiös empfinden konnte. Es muß wieder einmal die Bibel herhalten und sich eine gewalttätige Interpretation gefallen lassen. Daß Bacon zur Bibel greift, darf uns nicht in Erstaunen setzen; er war ja ein Engländer und wird, wie es sich für einen Engländer der damaligen Zeit paßte, bibelfest genug gewesen sein — seine Mutter gehörte, wenn wir uns nicht irren, einer streng puritanischen Familie an — andererseits war es gerade ein Hang jener Zeit, die Bibel als Zeuge für alles mögliche anzurufen, so daß noch Spinoza es im „Theologischen-politischen Traktat" nicht verschmäht hat, den Rationalismus in die Bibel hinein zu interpretieren und König Salomon zum Prototypen des rationalistischen Denkers zu stempeln[11]). Die Erkenntnis, sagt Bacon, ist ein gefährliches Ding. Sie kann leicht zur Überhebung und zum Unglück des Menschen führen. Anders verhält es sich mit der Güte oder Liebe. Diese hat noch keinen Menschen oder Geist zu Fall gebracht[12]). Der Mensch kann

[10]) V. T. ch. I (III. 221): And most sure it is, and a true conclusion of experience, that a little natural philosophy inclineth the mind to atheism, but a further proceeding bringeth the mind back to religion.

[11]) Tract. Theolog. — polit. cap. II, S. 382, Bd. I. der Ausgabe Van Vloten-Land (Haag 1895).

[12]) V. T. cap. 1. (III. 217): but in pursuit towards the similitude of God's goodness or love (which is one thing, for love is nothing else but goodness put in motion or applied) neither man or spirit ever hath transgressed, or shall transgress. Die Engel find gefallen, weil sie within the oracle of knowledge kommen wollten; ebenso der Mensch. S. 217/218: But as to the goodness of

es Gott in der Erkenntnis nicht gleich machen[13]), er kann nicht in der Erkenntnis Gott ähnlich werden, sondern nur in der Liebe. Aber was ist die Liebe? Die Liebe ist die zum Wohle der Menschheit ausgeführte Handlung. Je mehr wir also unsere Handlungen dem allgemeinen Besten widmen, je mehr wir handeln, desto ähnlicher werden wir Gott. Macht und Kenntnisse, die nicht auf die Handlung abzielen, sind wertlos. The benefit and relief of the state and society of man, das muß das Ziel unseres Strebens sein. And again — sagt Bacon — the same author doth notably disavow, both power and knowledge such as is not dedicated to goodness or love, for saith he, If I have all faith so as I could remove mountains, (there is power active) if I render my body to the fire (there is power passive), if I speak with the tongues of men and angels (there is knowledge, for language is but the conveyance of knowledge) all were nothing[14]). Deshalb ist es nicht Ehre, Ruhm, Wißbegierde oder ganz praktische[1]) und beschränkte Ziele, die der Mensch seinen Kenntnissen setzen soll, sondern es handelt sich darum, die Kenntnisse der Wiedereinsetzung und Wiederherstellung des Menschen in jene Macht und Herrschaft, die er gleich nach der Erschaffung und vor dem Sündenfalle über alles Erschaffene innehatte zu widmen[16]). Diese Macht besteht aber darin, Neues zu entdecken und erfinden zu können, von der Unsterblichkeit an bis zu den geringfügigsten mechanischen Fertigkeiten[17]). Also

---

God, there is no danger in contending or advancing towards a similitude thereof, as that which is open and propounded to our imitation.

[13]) Auch kann der Mensch Gott unmittelbar nicht erkennen. S. 218: And this appeareth sufficiently in that there is no proceeding in invention of knowledge but by similitude; and God is only self-like, having nothing in common with any creature, otherwise than as in shadow and trope.

[14]) V. T. ch. 1 (III. 222).

[15]) Lucre of profession (III. 222), das heißt der Vorteil, den man aus seinen Kenntnissen für den eigenen Beruf erzielen kann. Zielt unsere Handlung auf ein solches Ziel ab, so ist unsere Kenntnis in den Dienst einer schlechten Sache gestellt, unsere Kenntnisse dienen utilistischen Zwecken. Nur solche Zwecke sind nach Bacon also utilistisch zu nennen. Er kam sich also ganz und gar nicht als Utilist vor.

[16]) l. c.: but it is a restitution and reinvesting (in great part) of man to the sovereignty and power (for whensoever he shall be able to call the creatures by their true names he shall again command them) [Anspielung auf Gen. 2, und auf seine eigene Lehre] which he had in his first state of creation.

[17]) l. c. And to speak plainly and clearly, it is a discovery of all operation's

auch Alchemie und Magie gehören zu den höchsten Leistungen des Menschen, denn sie gehen ja auf die Erfindung und Entdeckung neuer Mittel und Wege aus, um die Macht des Menschen über die Natur zu erhöhen. In der Tat ist die ganze baconische Philosophie nichts anderes als eine streng wissenschaftliche und ernst aufgefaßte Anleitung, vorderhand wenigstens, um Naturen zu erzeugen, um dann aber auch die Hervorbringung der Substanzen, welche eben aus Naturen zusammengesetzt sind, in Angriff nehmen zu können. Wir sehen also, daß schon in den allerfrühesten Perioden der baconischen Spekulation der Gedanke, daß die Handlung, das Hervorbringen, das Erzeugen, die Aktion oder Operation, vor der Erkenntnis den Vorzug verdient, eine bedeutende Rolle spielte. Denn nicht umsonst und einer geringfügigen Sache willen hätte er zur Bibel gegriffen. Er will einen Wall aufrichten, damit die Wasser der Erkenntnis nicht zu mächtig anschwellen: jede Kenntnis wird durch die Religion eingeschränkt und muß auf das Handeln gerichtet werden[18]). Den ersten Teil dieses Satzes können wir ruhig übergehen, er spielt bei Bacon keine Rolle; der zweite ist seine Grundintuition.

Wir kennen nun die geistige Atmosphäre, in der das Denken unseres Philosophen sich bewegen wird. Das 11. Kapitel des V. T. ist nichts anderes als die wissenschaftliche Begründung des Weges, den der Mensch zu beschreiten hat, um sicher und ohne Fehlern ausgesetzt zu sein, seine „Handlungen", actions und operations ausführen zu können. Eine solche Begründung und Anleitung ist die erste Form, in der sich uns bei Bacon der Begriff der Methode darbietet. Diese hat also nicht den Menschen zur Erwerbung von Kenntnissen anzuleiten, sondern zur Ausführung von „Handlungen".

Das Ziel, auf das die baconische Methode nach seiner Darlegung derselben im vorliegenden Kapitel des V. T. zusteuert, ist also nicht

---

and possibilities of operations from immortality (if it were possible) to the meanest mechanical practice.

[18]) V. T. ch. 1. (III. 218): I thought it good and necessary in the first place to make a strong and sound head or bank to rule and guide the course of the waters; by setting down this position or firmament, namely, that all knowledge is to be limited by religion, and to be referred to use and action.

Erkenntnis, sondern Handlung. Das heißt soviel, als daß seine Methode uns in erster Linie nicht neue Kenntnisse verschaffen, sondern uns dazu befähigen soll, neue Entdeckungen zu machen und uns neue Handlungsweisen zu verschaffen. Um für diese Tendenz des baconischen Denkens ein Wort zu gebrauchen, das in Kürze uns schon durch seine Grundbedeutung die Ansicht Bacons wiederspiegele, werden wir diese Tendenz, die wir eben kurz skizziert haben, als eine pragmatistische, auf die πρᾶξις, nicht auf die θεωρία gerichtete bezeichnen, wobei wir aber gleich jetzt, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, erwähnen wollen, daß wir auf streng philosophiegeschichtlichem Boden stehen und folglich wir uns ganz und gar der Aufgabe als überhoben betrachten, zu untersuchen, ob Bacons Pragmatismus etwa mit der modernen philosophischen Richtung gleichen Namens übereinstimmt oder nicht. Zwar dürfte der baconische Pragmatismus sich mit dem modernen, logisch betrachtet, decken — auch Bacon sagt ja schließlich: wahr ist, was sich praktisch bewährt —, aber wenn wir etwas weiter in Bacons pragmatistische Denkrichtung eindringen, so werden wir anderseits auch der großen Unterschiede gewahr, die diese beiden Typen des Pragmatismus von einander scheiden. Es ist nicht Aufgabe des Historikers der Philosophie, die Unterschiede zwischen verschiedenen Denkern oder verschiedenen Typen einer und derselben Denkrichtung zu verwischen, sondern im Gegenteil die Besonderheiten, das Nie-mehr-wiederkehrende jedes einzelnen Falles praktisch und wie es sich in der realen Konkretheit gibt, hervorzuheben. Wenn wir sagen, daß die πρᾶξις das Ziel der Methode Bacons ist, so wollen wir dieses Wort in philosophischerem Sinne gemeint haben, als es gewöhnlich aufgefaßt wird. Die baconische Praxis deckt sich nicht mit der Technik, wie einige Forscher (Heußler, Cassirer) angenommen haben, denn Bacon zählt auch die Wissenschaft — als einen Ausschnitt aus dem Leben, — die Induktionsmethode in ganz vorzüglichem Maße zur Praxis — und in dieser Beziehung müssen wir ihm vollkommen beitreten; — anderseits hat er aber den philosophischen Begriff der πρᾶξις im Gegensatz zur θεωρία nicht immer konsequent mit sich selbst festgehalten, sondern schwenkt doch manchmal wiederum zum Begriff der ποίησις (Technik) über, unterscheidet aber selbst wiederum seine πρᾶξις (actio, operatio) von der bloßen Technik, der ars, für die er gewiß keine Vorliebe bekundet. Der Begriff actio, operatio ist also ein Proteus in Bacons Händen.

Er war sich selbst über das, was er mit den Ausdrücken agere und operari meinte, nicht ganz klar. Was für verschiedene, weitverzweigte Gedankengänge in diesen Worten zu einem Begriffsknäuel sich verschürzt haben, können wir ungefähr feststellen: Gedankengänge der Alchimie und der Magie waren es, die Bacon da heraushebt und in eine wissenschaftliche Sphäre erhebt, sie mit gewissen logischen Lehren eines damals weltbekannten philosophischen Marktschreiers verbindet und daraus, aus allen diesen negativen Größen, eine Gedankenrichtung zur Auslösung zu bringen half, die einen positiven Wert in der Geschichte des menschlichen Geistes hat. Unser Gebrauch des Wortes Praxis ist also ein sehr weiter, der nur in ganz im allgemeinen das, was Bacon meinte, bezeichnet.

Auch sein Pragmatismus bedeutet deshalb Verschiedenes. Wir kennen drei verschiedene Bedeutungen dieser Gedankenrichtung bei ihm unterscheiden, drei Gesichter, die der Gedanke des Vorzuges des Handelns vor dem Erkennen zeigt. Auch bei Bacon gibt es, wie bei dem modernen Pragmatisten, einen groben und einen abgeklärten Pragmatismus.

Erstens fordert er sowohl von der Wissenschaft im allgemeinen, als auch von der Philosophie, daß sie nur zu dem Zwecke getrieben werden sollen, dem Menschen die Herrschaft über die Natur zu geben, das heißt, alle möglichen Mittel, um sein geistiges und leibliches Wohl zu fördern, das imperium hominis über die Natur. Philosophie und Wissenschaft sollen die Kultur — dieses Wort im weitesten Sinne genommen — fördern. Eine Philosophie, die darauf nicht bedacht ist, sondern nur des reinen Wissens halber betrieben wird, hat keinen Sinn und alle die darauf verwendete Mühe und Zeit ist vergeudet. Das ist der Standpunkt des reinen Utilismus. Doch trägt er diese Lehre mit einem gewissen Vorbehalte auf, der aber unserer Ansicht nach — dies möge gegen Jürgen Bona Meyer gesagt sein[19]) — nicht im stande

[19]) Jürgen Bona Meyer sucht Bacon vom Utilismus, den man ihm vorgeworfen hatte, dadurch reinzuwaschen, daß er die Forderung unseres Denkers Vorteile nur für die ganze Menschheit zu suchen, hervorhebt und sein Bestreben, die Praxis der Theorie vorzuziehen, dadurch abschwächt, daß er auf die Stellen hinweist, in denen Bacon die experimenta lucifera den experimenta fructifera verzieht, also doch schließlich der Theorie den höheren Rang anweist. Was den ersten Punkt betrifft, so können wir auf denselben nicht weiter eingehen, da man zur Entscheidung einer solchen Frage sich notwendigerweise auf Vor-

ist, derselben den Charakter des Utilismus zu benehmen. Nicht dem einzelnen Menschen allein sollen die Wohltaten der wissenschaftlichen Forschung zu gute kommen, sondern der ganzen Menschheit. Zu verurteilen wäre das Beginnen desjenigen, der nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht wäre und seinen Mitmenschen seine Erfindungen und

---

aussetzungen stützen muß, die unser moralisches Gewissen uns diktiert, also außerhalb einer jeden logischen Kontrolle liegen, und die mit Begriffen operieren müssen, die noch viel zu dunkel sind, als daß eine fruchtbringende Diskussion darüber stattfinden könnte. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so ist dazu zu bemerken, daß Bacons Utilismus ein sehr raffinierter ist. Die experimenta lucifera sind wertvoller, weil sie für die Praxis von größerem Werte sind! Sie eröffnen dem Menschen neue Wege zum Handeln; die experimenta fructifera sind nur für einen beschränkten Kreis von Handlungen wertvoll, die lucifera dagegen für einen viel größeren. Also auch hier ist eigentlich die utilistische Auffassung maßgebend. Übrigens sollte man bei solchen Diskussionen immer bedenken, daß die termini theoretisch und praktisch gewöhnlich nicht im philosophischen Sinne — Erkenntnis und Wille — gebraucht werden. Jürgen Bona Meyer scheint da von Voraussetzungen auszugehen, die jeder philosophischen Grundlage entbehren. Er scheint die Praxis als mit der Theorie, Wissenschaft für inkompatibel zu halten oder wenigstens als etwas, das der Wissenschaft gewissermaßen einen Makel aufdrücken könnte. Nun gibt es aber gar nicht eine „reine", praxisfreie Wissenschaft. Der theoretische Akt des Menschengeistes, das ist der Erkenntnisakt, macht in seiner Isoliertheit noch nicht eine Wissenschaft aus; auch nicht eine einfache Summe, bei der die Relation zwischen ihren einzelnen Gliedern durch ein Pluszeichen ausgedrückt wird, solcher Erkenntnisakte macht die Wissenschaft aus, sondern erst ein System von Erkenntnisakten. Das ist eine Reihe von solchen Erkenntnisakten, die wir mit einander in eine logisch-methodische Beziehung und zu einem hierarchisch gegliederten Ganzen gebracht haben. In Beziehung bringen erfordert aber einen praktischen Akt unsererseits, eine Willensbewegung, eine Tätigkeit, also Praxis. Erst durch die Praxis kommt die Wissenschaft zu stande. Anders gesagt: es gibt rein praktische und rein theoretische geistige Akte. Aber alle die vulgär und populär sogenannten „theoretischen" Gebilde des Menschen (z. B. Wissenschaft, Philosophie usw.), ebenso wie die „praktischen" sind in der Tat ein Gewebe von theoretischen und praktischen Akten (Erkenntnis und Wille). Das vulgäre Bewußtsein nennt „theoretisch" solche Gebilde, deren Zweck das Erkennen ist, „praktisch" solche, deren Zweck das Handeln ist, wobei ausdrücklich hervorzuheben ist, daß das Einteilungskriterium der Praxis entnommen ist (Zwecksetzung). Eine solche Einteilung ist aber philosophisch unhaltbar. Solche Erwägungen müßte man sich überhaupt vor Augen halten, bevor man an ähnliche Fragen über Utilismus oder Nichtutilismus herantritt. Noch eines. Jede menschliche Tätigkeit, also auch die Wissenschaft, ist utilistisch, denn jede menschliche Tätigkeit dient der Bedürfnisbefriedigung.

Entdeckungen etwa vorenthielte. Das ist die eine Seite des baconischen Pragmatismus. Belegstellen dafür anführen, hieße Eulen nach Athen tragen. Bacon sagt da nichts für seine Zeit Neues. Denn es war eben der Geist jener Zeit aufs Handeln, auf das Praktische gerichtet.

Einen stärkeren, feineren aber auch bedenklicheren Pragmatismus schlägt er ein, wenn er Lehrsätze und Urteile für wertlos und falsch erachtet, die nicht in den Dienst der Praxis gestellt werden können oder wenn er die Wahrheit eines Satzes, Urteiles von dessen praktischer Betätigung und Bewährung abhängig macht. Das klassische Beispiel für den ersteren Fall — und zugleich ein Beweis, daß Bacon es mit seinem Pragmatismus sehr ernst nahm (er war seine Grundintuition) — ist die Lehre von der causa finalis. Die Untersuchung dieser causa schließt er aus der Wissenschaft aus und läßt sie höchstens in der Metaphysik — die Metaphysik ist ein Zeitvertreib für Faulenzer — gelten. Die Finalursache hat keinen Platz in der Wissenschaft, ist also vom wissenschaftlichen Standpunkte aus zu verwerfen — weil wir durch die Untersuchung und Erfassung derselben nicht zu neuen Handlungen geführt werden. Sie ist unfruchtbar, non parit opera, unpraktisch, deshalb falsch! Der Schritt zur weiteren Behauptung, daß es eine solche gar nicht in der Natur gibt, ist sehr nahe. Bacon identifiziert nämlich — wie wir noch bei der näheren Besprechung des V. T. sehen werden — das Mittel, das zur Hervorbringung irgend eines Dinges, Vorganges oder Phänomens nötig ist, mit der causa formalis dieses Vorganges, Dinges usw., die denselben in der Natur hervorbringt. Wir bemerken nur ganz kurz, daß die causa formalis Bacons mit der aristotelisch-scholastischen causa gleichen Namens nicht identisch ist. Doch darüber noch später. Kennen wir nun diese causa formalis oder forma schlechtweg, aus der der Vorgang gleichsam hervorquillt (fontes rerum) und ist sie zu gleicher Zeit in unserem Machtbereich, so können wir jenen Vorgang oder jenes Phänomen hervorbringen. Die Kenntnis der forma ist also zur praktischen Betätigung unerläßlich. Was können wir dagegen mit der causa finalis anfangen? Das ist mit dem Zielpunkte, auf das ein Vorgang oder ein Phänomen gerichtet ist? Nimmer werden wir imstande sein, diesen Vorgang damit zu erzeugen! Deshalb weg mit der causa finalis, sie ist falsch, zum mindesten keine gute, brauchbare Arbeitshypothese (wir meinen die wissenschaftliche Arbeit). Höchstens in der Metaphysik — der reinen Theorie

— mag sie ihr Dasein fristen. Bacon erkennt also die Existenz einer causa finalis an, doch damit soll sich nicht die Wissenschaft, die Physik beschäftigen. Da er aber von Metaphysik und Physik doch die Physik für das Wertvollere und Ausschlaggebende hält, so ist im Grunde genommen seine Lehre über die causa finalis einer Leugnung der Existenz einer Zweckursache gleich zu achten. Das wäre ein Beispiel für die zweite Art seines Pragmatismus. Daß er das Kriterium für die Wahrheit oder Falschheit eines Urteiles in der praktischen Bestätigung und Bewährung seines Inhaltes sieht, wird später noch zur Sprache kommen. Freilich ist die Anwendung eines solchen Kriteriums nur in sehr beschränktem Maße möglich. Denn es gibt eine ganze Menge von Urteilen, deren Inhalt sich nie praktisch bewähren oder bestätigen kann. Doch gebraucht Bacon dieses Kriterium der Wahrheit nur für eine bestimmte Art von Urteilen, die er „Richtungen" nennt und die physische Tatbestände, genauer die Formalursache eines Vorganges oder Phänomens angeben und die ihre praktische Bestätigung in der Hervorbringung dieser Vorgänge seitens des Menschen finden sollen.

Einer dritten Art von Pragmatismus huldigt Bacon, wenn er Handlung und Erkenntnis, Theorie und Praxis gleichsetzt. Zu einer logisch einwandfreien Ausarbeitung dieser Lehre hat er es nicht gebracht; sie ist wohl nur als eine aphoristische, prägnante und etwas übertriebene Ausdrucksweise für seine allgemeine pragmatistische Denkrichtung zu betrachten. Doch versucht er in der Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum[20]) klar und bündig seine Lehre zu formulieren; dabei betrachtet er das Werk, die Betätigung des Verstandes als natura unicum — also Erkenntnis und Handlung sind in ihrem innersten Wesen identisch, sie sind beide eine Betätigung des menschlichen Geistes und in eben dieser Betätigung besteht der Geist — aber fine et usu geminum. (Diese Betonung des Umstandes, daß der Gegenstand, auf den die Handlung gerichtet ist, die Handlung kennzeichnet, ist scholastisch.) Aut enim scire et contemplari aut agere et efficere homini pro fine est. Deshalb betrachtet und erkennt der Mensch in der Wissenschaft (cognitio et contemplatio: „Theorie" überhaupt) die Ursache, in der Praxis sucht er die potestas et copia effecti. Worin identifizieren sich aber Theorie und Praxis? Darin,

[20]) Compl. works, III, 553/554.

daß dati effectus vel naturae (diese Gleichstellung muß hervorgehoben werden) quovis in subjecto causas nosse, intentio est humanae scientiae. Atque rursus, super datam materiae basin effectum quodvis sive naturam imponere vel superinducere, intentio est humanae potentiae. Diese beiden Bestrebungen sind aber identisch, weil sie in idem coincidunt. Nam quod in contemplatione instar causae est, in operatione est instar medii; scimus enim per causas, operamur per media. Die Ursache (forma) eines Vorganges und dessen Hervorbringungsmittel von seiten des Menschen decken sich also. Deshalb sind nach Bacon Theorie und Praxis identisch. Diese letzten Konsequenzen seines pragmatistischen Grundgedankens sind für ihn nicht nur im V. T. von Bedeutung geworden, sondern sie sind in seinem ganzen System latent und vorausgesetzt. Sie waren sein echtes philosophisches Erlebnis. Und deshalb bilden sie den roten Faden, der Formenlehre und Methode durchzieht und sie sehr innig verbindet, ja schließlich zusammenfallen läßt. Aus demselben Grunde, aus dem Theorie und Praxis nach ihm zusammenfallen, fallen unserer Ansicht nach auch Formenlehre und Methode zusammen. Die Methode ist der Ausdruck der Praxis, die Formenlehre der der Theorie.

Die wirkliche Methode ist also die Praxis, das Handeln. Aber das Handeln ist zugleich das Ziel der Methode. Und daran haben es die früheren Philosophen gar sehr fehlen lassen und uns kein Handbuch geschenkt, welches Regeln über diesen Gegenstand enthielte[21]). Bacon dagegen tritt mit dem Anspruch auf, solche Regeln geben zu wollen. Näher bezeichnet er das, wozu uns seine Methode befähigen soll, als eine Hervorbringung von natures. Wenn er Regeln darüber aufstellen will, so meint er damit, daß die auf Grund seiner Methode vom Menschen ins Werk gesetzte Tätigkeit, eine auf ihr Ziel ohne Fehler und Abirrungen lossteuernde sein wird, wodurch sie sich eben von der ars — modern Technik oder Kunstfertigkeit —, die von Fehlern und Mutmaßungen (errors and conjectures) begleitet ist, und von dem Experimentieren (experience, an dieser Stelle soviel als aufs Geratewohl Experimentieren), welches langwierig und schwer ist, unterscheidet (2). Wichtig sind da die negativen Bestimmungen, die Bacon

[21]) Valerius Terminus, 11. Kap. (1).

hier von dem weiter unten zu erörternden „Richtungs"-begriffe gibt. Die ars fußt auf bloßen Mutmaßungen — denn so meint er es — und die auf solche Mutmaßungen fundierte Handlung kann nur Fehler im Gefolge haben, das heißt, die Handlung verfehlt ihr Ziel. Wir wollen hier nicht all das Schiefe, das in dieser Auffassung der „Fehlerhaftigkeit" der Handlung liegt — denn eine fehlerhafte Handlung ist ein Widerspruch mit sich selbst — hervorheben, sondern nur bemerken, daß dies die zu seiner Zeit landläufige Ansicht über die Beziehung der Theorie zur Praxis ist, er also hier noch keinen Fortschritt über die vorgefundene Position trotz seines Pragmatismus macht und der Handlung gegenüber der Erkenntnis, dem Urteil, eine solche Stellung der Unterordnung und der Determiniertheit zuweist, die ganz und gar nicht den in seinen Invektiven gegen die nur für die Theorie empfänglichen Philosophen niedergelegten Ansichten entspricht.

Anderseits ist die Handlung das Ziel der Erkenntnis (3), und viele Irrtümer sind nur dadurch entstanden, daß man dieses Ziel der Erkenntnis nicht immer im Auge hatte. Worauf es hier Bacon ankommt, geht aus diesen Worten nicht klar hervor; es läßt sich aber durch Heranziehung ähnlicher Stellen aus anderen Werken soviel erschließen, daß er auf das Kriterium der wahren Erkenntnis anspielt, welches seiner Meinung nach besagt, daß jener Ausspruch, jenes Urteil wahr ist, dessen Inhalt sich praktisch bewährt. Diese Ansicht spricht er, soweit wir sehen können, nur an einer einzigen Stelle seiner Werke aus, aber vorausgesetzt ist sie überall. Daß es ihm damit ernst war, beweist der V. T. zur Genüge.

III.

Zur Geschichte der indischen Philosophie.

Von

Dr. Günther Schulemann.

(Schluß.)

Ein ganzer Kreis grosser Gelehrter gruppiert sich um Nâgârjuna oder schliesst sich an ihm an: Âryadeva,[27]) Buddhapâlita, Çântideva,[28]) Bhavaviveka, Prajñâpradîpa, Candrakîrti.[29]) Und während so das Mahâyâna immer weitere Ausgestaltung erfuhr, kam es auch im Hînayâna zu neuen Schulbildungen. Aber die aufkommenden Systeme Sautrântika und Vaibhâshika bewahrten im Gegensatz zur hyperidealistischen Mâdhyamika-Philosophie einen leidlichen Realismus. In Ceylon wirkte ganz im alten Sinne der Buddhalehre der angesehene Kommentator Buddhaghosha. Das Mahâyâna drang indessen nach China vor und berühmte Pilger reisten von dort wieder nach Indien, stießen aber meist schon auf eine beträchtliche Rivalität des Brahmanismus mit ihrer Religion. Auch die tibetischen Historiker Târanâtha und Sumpa-mkhanpo berichten von Disputationen und beginnenden Kämpfen. Bis auf das Gebiet der bildenden Künste erstreckte sich der Wettstreit. In der Mythologie, was damit

---

[27]) Dessen Schüler Dharmatrâta kompilierte die ethisch-erbauliche Verssammlung Udânavarga. .

[28] Werke desselben: Çikshâsamuccaya ed. Biblioth. Buddh. Petersburg 1902; Bodhicaryâvatâra, Introduction à la Pratique des futurs Bouddhas ed. L. de la Vallée-Poussin, Paris 1907.

[29]) Werke und Kommentare desselben hat gleichfalls L. de la Vallée-Poussin veröffentlicht, so besonders im Muséon, Louvain 1907, 1910 und 1911.

wiederum zusammenhängen mag, kam es zu Assimilierungsversuchen, wie überhaupt eine gegenseitige Abhängigkeit und Beeinflussung unleugbar ist, die oft eine Entscheidung über die Priorität der einen oder andern Partei auf diesem oder jenem Gebiete unmöglich macht.

Bei diesen Kompromissen hat einen besonderen Namen Asanga oder Âryâsanga. Seine Wirksamkeit fällt in die ganze erste Hälfte des fünften Jahrhunderts n. Christi[30]). Anfänglich hing er der Hînayâna-Schule der Sarvâstivâdins an[31]), später aber wandte er sich dem Mahâyâna zu und, mit besonderer Neigung für Beschauung und asketische Vertiefung, verfaßte er sein Hauptwerk Yogâcâryabhûmiçâstra[32]), war aber auch sonst ein fruchtbarer Schriftsteller[33]). Seine Philosophie fand in der Schule Yogâcâra Pflege und Verbreitung[34]). Nach ihr ist zwar auch die Erscheinungswelt idealistisch zu beurteilen, aber im Selbstbewußtsein stoßen wir auf die Realität und zwar eine solche von großer Bildbarkeit und Gestaltungskraft. Sie gilt es durch rechte Beschauung — hier spielt die sogen. Kultusmystik eine große Rolle — und geistige Askese zu läutern und in immer höhere Welten der Idee und Verzückung zu erheben.

---

30) Quellen für seine Lebensgeschichte sind die Darstellung desselben durch den ein Jahrhundert später lebenden Mönch Paramârtha; vgl. J. Takakusu im Toung-Pao 1904 und Journal of the Roy. Asiat. Soc. 1905; die Memoiren Hsiuen-tsangs (599—664) und die Notizen des tibetischen Historikers Târanâtha.

31) Über deren metaphysische Anschauungen vgl. J. Takakusu, On the Abhidharma Literatur of the Sarvâstivâdins, Journ. of the Pâli-Text-Society 1905 pp. 86 u. 131.

32) Dasselbe ist identisch mit dem Saptadaçabhûmiçâstra und der einzige im Sanskrit erhaltene Teil davon ist der Bodhisatvabhûmiçâstra. Vgl. M. Wogihara, A's Bodhisatvabhûmi. Strassburg. Dissert. Leipzig 1908.

33) So werden ihm von chinesischen und tibetischen Übersetzern zugewiesen der Madhyântavibhângaçâstra und der Mahâyâna-Sûtrâlamkâra. Der letzere ediert und übers. von Sylvain Lévi 2 Bde. Paris 1907 und 1911. Nach Târanâtha kommen als A's Werke noch in Betracht: Abhisamaja, Dharmadharmatâvibhanga und Mahâyâna-Uttaratantra.

34) Vgl. T. Suzuki. Philosophy of the Yogâcâra. Le Muséon N. S. vol. V, 3—4 Louvain 1904; Th. de Stcherbatskoi, La littérature Yogârâra d'après dBu-ston. Le Muséon 1905.

Neben Asanga ragt durch originelle Spekulationen sein Bruder Vasubandhu hervor, der, vom extremen Nihilismus des Nâgârjuna etwas entfernt, einen sehr konsequenten Idealismus vertrat. Die Dinge sind nur Erscheinungen innerhalb des Geistes, alles ist nur Idee und zwar eine solche, die sich in allen Einzelgeistern harmonisch widerspiegelt, ohne daß reale Beeinflussung anzunehmen ist, also so etwas wie die prästabilierte Harmonie des Leibniz unter den Monaden. Seine Lehre fand ihren sorgfältigsten und umfänglichsten Ausdruck im Vijñânamâtraçâstra,[35]) und ihm selbst werden gleichfalls wichtige philosophische Traktate speziell zugewiesen.[36]) Da man auf ihn auch die Verbreitung der Lehre vom Lichtbuddha Amitâbha und seinem Paradiese (Sukhâvati) zurückführt, lassen sich die Mahâyânasûtras, welche diese Doktrin hauptsächlich vertreten, nämlich: Sukhâvatîvyûha-Sûtra und Amitâyurdhyâna-Sûtra[37]) jedenfalls zu seinen Anschauungen und seiner Wirksamkeit in Beziehung bringen.

Die großen Buddhistenlehrer nach Aryâsanga: Dignâga, Dharmakîrti, Dharmottâra sehen wir alle schon mit lebhafter Abwehr brahmanischer Angriffe beschäftigt.. Von ihnen ist Dharmakîrti, der im 7. Jahrhundert n. Chr. hauptsächlich zu Nâlanda in Magadha lebte, der bedeutendste. Die Logik fand bei diesen späteren Buddhisten umfängliche Pflege.[38]) Während bisher aber die fruchtbareren Anregungen noch immer vom Buddhismus ausgegangen waren und die weitere Entwicklung des Brahmanismus mitbestimmt hatten, gewann nunmehr die Reaktion die Oberhand und die Buddhisten begannen unter

---

[35]) Im chines. Wui-schi-lun erhalten.

[36]) Die Tibeter sprechen von seinen fünf Prakaranas: 1. Vyâkhâyukti-Pr. 2. Karmasiddha-Pr. 3. Vimçakakârikâ-Pr. (Von L. de la Vallée-Poussin im Muséon, Louvain 1913 publiziert.) 4. Trimçaka-Pr. 5. Pancaskandha-Pr. Dazu kommen noch einige Kommentare und eine kleine ethisch-erbauliche Spruchverssammlung (Gâthâsamgraha).

[37]) Es gibt verschiedene Ausgaben aus dem Chinesischen. Aus dem Sanskrit übers. Sacr. Books of the East vol. 49.

[38]) Vgl. fünf Logiktraktate, Nyayabindhu von Stcherbatskoi und L. de la Vallée-Poussin in der Bibliotheca Buddhica ediert; ferner: Vidyabhusana, History of the Mediaeval School of Indian Logic, Cal-

brahmanischer, vor allem vedântistischer Einwirkung ihre letzten Systeme zu entwerfen. Dazu gehört einmal der jeder tieferen Philosophie bare Aberglaube des Tantrismus und wohl als letztes das Kâlâcakrasystem. Um 900 kam dieses in den nördlichen Gebirgsländern auf. Die beherrschende Vorstellung darin ist die von einem Âdibuddha, einem Urgeist, der alles aus sich emaniert. So bildete sich in Nepâl eine buddhistische Sekte heraus, die dem Vedânta und fast einem Theismus nahestand. Im 11. Jahrhundert führte der gefeierte Buddhistenlehrer Atîça jenes letzte metaphysische System des Mahâyâna nach Tibet ein, wo es sich bis zur Neuzeit lebenskräftig erhielt, während der gesamte Buddhismus, auch von der Fürstengunst mehr und mehr verlassen, in seinem Heimatlande bald völlig erlosch.

Die Brahmanen waren in all den Jahrhunderten keineswegs müßig gewesen, ja die Ueberwindungn des Buddhismus ist zum großen Teil eine Frucht ihrer geistigen Anstrengungen. Die Kommentierung (Mîmânsâ) war weiter fortgeschritten. Zu den späteren Upanishaden gesellte sich eine Lehre, die sich als eine Fortsetzung des Mândûkya-Upanishad ausgab (Gaudapâda). Poetische Darstellung herrschte noch in dem Âgamaçâstra oder Gaudapâdîya-kârikâ, diesem einzigen älteren, ausgesprochenen Vedântatext vor, den man spätestens ins 6. Jahrhundert n. Chr. zu verlegen hat.. Jedoch ist der Verfasser Gaudapâda, ein Schüler des Çuka, als historische Persönlichkeit kaum nachweisbar und nichts legt eine Identifizierung mit dem wohl etwas früheren, ältesten Kommentator des Sânkhyakârikâ: Gaudapâda nahe. Der genannte Âgamaçâstra kann aber mit seinem Monismus in konsequenter Darstellung philosophisch wie auch als Schriftdenkmal in der Sanskritliteratur eine vorzüglich wichtige Stellung beanspruchen.[39]) Die Uttara-

---

cutta 1909 (ibd. p. XIX: „The real founders of the Mediaeval Logic were the Buddhists."); H. G. Jacobi, Indische Logik. Nachdr. d. Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Phil. hist. Klasse 1901; Stcherbatskoj L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes ultérieurs IIe partie: Dignâga, Dharmakîrti, Dharmottâra, Petersburg 1909; ferner Six Buddhist Nyâya Tracts in Sanscrit, ed. by M. H. Shastri, Calcutta 1910 Bibl. Ind. 1226.

[39]) Vgl. Macdonell, History of Sanskrit Literature 1900 p. 241.

Mîmânsâ-Sûtras, schon länger angebahnt und vorbereitet,[40]) wurden wohl in der Zeit vor und nach Asanga ausgebaut und vollendet. Die berühmten Brahma- oder Çârîraka-Mîmânsâ-Sûtras des Bâdarâyâna sind ein Hauptwerk und Grundpfeiler des sich nunmehr konsolidierenden Vedânta (Veda-Ende).[41]) Ein Schüler des Schülers[42]) jenes mythischen Vedântalehrers Gaudapâda soll Govinda gewesen sein. Dieser aber wird als Lehrer des berühmten Çankara genannt, der unbestritten als der klassische Verkünder des Vedânta gilt und in gewisser Weise auch tatsächlich das Ende und den Gipfel der indischen Philosophie bezeichnet.

Zum großen Werk des Bâdarâyâna, den Brahma- oder Çârîraka-Mîmânsâ-Sûtras schrieb Çankara, der um 700 oder 800 n. Chr. lebte, nach einer Tradition 788 geboren wurde, seinen ebenso hoch angesehenen Kommentar. Zusammen mit den Sûtras des Bâdarâyâna und der Glosse des Govindânanda bildet derselbe eine nicht uneinheitliche, abschließende Darstellung des Vedânta, die in der Folgezeit fast kanonisches Ansehen erlangte. Von andern Schriften werden dem Çankara zugewiesen: Kommentare zu vielen Upanishaden, ferner die Werke Tripurî, Âptavajrasûcî, Upadeçasahasrî, Mohamudgara, Âtmabodha, Bâlabodhanî u. a.

Hatte sich die ältere Vedenkommentierung (Karma- oder Pûrva-Mîmânsâ) hauptsächlich mit dem den breitesten Raum einnehmenden Ritualismus, der Werktätigkeit, Moralität und ihren guten Folgen auf Grund des Vergeltungsgesetzes befasst, so drängte offenbar die philosophische Vertiefung und Erweiterung des Mahâyânabuddhismus und andrerseits der Anklang, den die Sânkhya-Philosophie selbst bei orthodoxen Gelehr-

[40]) Bühler will Pûrva- und Uttara-Mîmânsâ „nicht lange nach Beginn unserer Zeitrechnung" ansetzen.

[41]) Davon viele Textausgaben. Die berühmteste Übersetzung lieferte G. Thibaut in den Sacred Books of the East Oxford vol. 34 und 38.

[42]) Nach Mâdhava ein Schüler selbst.

[43]) Vgl. über Çankara außer den zahlreichen Textausgaben und den Werken, Bearbeitungen und Übersetzungen von Colebrooke, Windischmann, Bruining, Regnaud, Weber, Hall, Deussen, Thibaut noch immer besonders M. Müller, A history of ancient Sanskrit Literature ² 1860.

ten fand, in den Jahrhunderten nach Beginn unserer Zeitrechnung den Brahmanismus dazu, sich auf seinen geistigen Gehalt mehr und mehr zu besinnen. So verwerteten seine fähigen Vertreter die Anregungen von Freund und Feind, jedoch in der bewußten Absicht, die Weisheit ihrer eigenen Quellen als das unvergleichlich Tiefsinnigste darzutun. Die Kommentierung des Uttara-Mîmânsâ schloß sich also an die spekulativen Teile der alten Urkunden, hauptsächlich die Upanishaden, an, die ja in ihren jüngeren Stücken die fruchtbarsten und entwicklungsfähigsten Philopheme bargen. Beide Kommentierungswege mögen ungefähr gleichzeitig zu einem Abschluß durch Jaimini und Bâdarâyâna gebracht worden sein, und dann setzten die Versuche ein, beide zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen und zu überarbeiten (Upavarsha). Die Kommentare des Çabarasvâmin und Çankara verraten eine gleiche Tendenz. Inhaltlich ist für den letzteren aber auch Gaudapâdas Kârikâ zur Mândûkya-Upanishad vorbildlich[44]), und so bilden die Hauptschriften des Vedânta ein harmonisches System von großer Konsequenz, zudem noch empfohlen, durch das Anknüpfen an die Lehren der grauesten Vorzeit.

Die Philosophie des Vedânta ist vollendeter Panteismus. Das wahrhaft Seiende ist Brahman, attributlos und geistig, nicht Objekt möglicher Erkenntnis, weil es aller Erkenntnis selbst als Subjekt zugrunde liegt, durchaus zweitlos.[45]) Für die in der Unwissenheit befangenen Wesen erscheint Brahman als mit Attributen ausgestattet, als der Größte und Verborgene, als Herr der Schöpfung, des Sittengesetzes, des Schicksals, der Vergeltung und Spender des Veda, der ewigen Offenbarung. Für die nichtwissenden Einzelseelen ist aber auch ihr Selbst umkleidet mit vielgestaltigen Attributen (Upâdhi's) und das Hingegebensein an diese Erscheinungswelt führt zu einer

---

[44]) Eine systematische Darstellung der Lehre des Gandapâdîya-Kârikâ bietet M. Walleser, Der ältere Vedânta, Heidelberg 1910, im zweiten Teile.

[45]) Darum heißt es:

„Nur wer es nicht denkt, hat es gedacht, wer es denkt, der erkennt es nicht.

Unverstehbar Verstehendem, verständlich dem, der nicht versteht."

fortgesetzten Wanderung und Wiederkehr (Samsâra), in der die Seelen Lohn und Strafe finden, ja die ganze in Wahrheit imaginäre Welt nach Maßgabe ihrer sittlichen und theoretischen Reife produzieren. Dieses Weltgetriebe ist, von stets erneuten Schöpfungen und Zerstörungen unterbrochen, ewig und anfangslos. Für die absolute Wahrheit aber gilt all das nicht; für sie ist das Selbst (Âtman) identisch mit Brahman und jedem andern Wesen (tat tvam asi „das bist du"). Alles andere ist nur eine Täuschung (mâyâ), welche Brahman aus sich hervorgehen ließ wie der Zauberer ein Blendwerk. Ein Traum ist alles, eine Spiegelung, von der aber das Brahman selbst nicht berührt wird.. In allem Wechsel beharrt das Seiende. Grund und Folge, also ewige Gleichzeitigkeit, werden für das Nichtwissen zu Ursache und Wirkung, also zeitlichem Ablauf. Für das höchste absolute Wissen, welches sich auf die unleugbare und stets vorausgesetzte alleinige Realität des Selbst einschränkt, ist dieses Âtman geistig, unendlich, unveränderlich, nicht tätig, von Brahman durchaus nicht verschieden, ja das ganze unteilbare Brahman. Durch das Wissen darum kommt die Erlösung zustande („Ich bin Brahman"). Mögen auch die nichtwissenden Guten den weiteren Weg der Gesetzesbeobachtung gehen, diese höhere Erkenntnis öffnet den unmittelbaren Götterpfad[46]).

Ein Vergleich dieser Lehren mit den Grundgedanken des Mahâyâna zeigt eine auffällige Verwandtschaft. Diese läßt sich entweder aus der gemeinsamen Abhängigkeit von altindischem Gedankengut bei gegenseitiger Unabhängigkeit erklären oder aber führt zu der Annahme, daß der Buddhismus die älteren, doch nur keimhaften Anregungen in seinem Sinne selbständig ausgebaut hat und der Brahmanismus als Vedânta in der Auseinandersetzung mit ihm und anderen Philosophien diese Errungenschaften für seine Zwecke sich aneignete, also mehr oder weniger sekundär ist. Das aber kann nur auf Grund sicherer chronologischer Feststellungen einwandsfrei entschieden werden, wie sie jedoch die Geschichte der indischen Literatur nur selten

---

[46]) Die vortrefflichste Darstellung des Vedânta, und zwar streng im Anschluss an Bâdarâyâna und Çankara ist P. Deussens System des Vedânta 1. Aufl., Leipzig 1883.

ermöglicht. Çankara wie der gleichzeitige Kumârilabhatta bekämpften eifrig den Buddhismus, als einen Feind des Menschengeschlechtes. Gegen die Vedântisten polemisierte andrerseits der schon oben als Anhänger der Lehren Nâgârjunas erwähnte Bhavaviveka in seiner Tarkajvâlâ.[47]) Bhavaviveka lebte kurz vor Hsiuen-tsang, dem chinesischen Indienpilger (599—664) und schrieb ebenso wie der etwas ältere Buddhapâlita und die Buddhistenlehrer Candrakîrti und Kamalaçîla angesehene Mâdhyamika-Kommentare. Diese Literatur gibt einige nicht unwichtige Anhaltspunkte, um die Entwicklung des Vedânta genauer zu bestimmen. Neuestens hat Walleser[48]) hierüber beachtenswerte Kombinationen vorgebracht, die wir in diesem Versuch, die philosophische Literatur Indiens einigermassen übersichtlich nach historischen Gesichtspunkten zu gruppieren, nicht übergehen dürfen, zumal sie aufs beste mit unseren eigenen Ansichten über die große Bedeutung der buddhistischen, besonders der Mahâyâna-Literatur harmonieren.

Nach Walleser (l. c. S. 19) wird der Anfang des Vedânta-Systems spätestens in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts n. Chr. zu verlegen sein. Alles deute darauf hin, „dass der Vedânta bald nach der Abfassung der spezifisch vedântistischen Upanishaden wie Mundaka, Cvetâçvatara und Mândûkya in der Gaudapâdî seinen lehrhaften Ausdruck gefunden hat. Es ergibt sich hiermit von selbst, dass wir auch die Abfassung der Vedântasûtren durch Bâdarâyâna als jünger betrachten" (l. c. S. 23). Garbe dagegen lässt die Vedântasûtras „etwa in den Anfang oder nicht lange vor den Anfang unserer Aera fallen".[49]) Dunkel ist die Vedântaentwicklung von dem Gaudapâdîya-Kârikâ bis auf Çankara auf alle Fälle. „Immerhin genügen seine (Çankaras) Angaben, um erkennen zu lassen, dass die Vorläufer Çankaras einer konkreteren, realistischen Auffassung huldigten als der die Realität der Erscheinungswelt radikal verneinende abstraktmonistische Çankara" (Walleser l. c. S. 24). Andere spätere Brahmalehrer, besonders Râmânuja interpretierten die Upani-

[47]) Erhalten im tibetischen bsTan-'gyur, mDo, Bd. 19.

[48]) Walleser, Der ältere Vedânta im 1. Teil.

[49]) Garbe, Sânkhya und Yoga, Grundriß III, 4. S. 6 und Sânkhyaphilosophie, S. 51, Anm.

shaden konkret-monistisch. Und auch diese Auffassung hatte in früherer Zeit ihre Vorläufer, die in den Sûtren Bâdarâyânas genannt werden. „So erhebt sich die Frage, ob nicht dieses illusionistisch-negativistische Element von aussen in die brahmanische Lehre hineingetragen wurde. Zu beachten ist hierbei, dass die Vorstellung der kosmischen Illusion, die Mâyâtheorie den älteren Upanishaden durchaus fremd ist und dass nichts im Wege steht, derartige Anschauungen, soweit sie sich in jüngeren Upanishaden vorfinden, als Entlehnungen aus anderen Systemen zu betrachten, wenn es nur gelingt, sowohl eine innere Beziehung nachzuweisen als die Möglichkeit einer derartigen Beeinflussung objektiv festzustellen." (Walleser l. c. S. 24.) Eine Abhängigkeit des Gaudapâdîya-Kârikâ und hiermit mittelbar des Advaita- (zweitlos-) Vedânta des Çankara oder eine Anpassung jener an das Mâdhyamika-System vertritt L. de la Vallée-Poussin[50]). Schon die Mâdhyamikas seit Nâgârjuna hatten gegen den Realismus der Sânkhyas und Vaiçeshikas polemisiert. Jene Systeme müssen also damals teils völlig ausgebildet gewesen sein, teils noch Vertreter gefunden haben. Der Vedânta verwertete aber die Argumente der buddhistischen Philosophen gegen die Anschauungen jener Systeme über Weltursachen und Werdeprozess. Auch die antiatomistische Polemik Vasubandhus nützten die Brahmanen später für ihre Zwecke aus. Zur Zeit Nâgârjunas war anscheinend die Logik über die Kenntnis der drei bei Manu (XII, 105) erwähnten Erkenntnismittel der unmittelbaren Wahrnehmung, des Analogieschlusses und der „sicheren Ueberlieferung" nicht hinausgelangt. Drei Arten von Schlüssen (anumâna) werden angenommen (wie Sânkhya-kârikâs): çeshavat, pûrvavat und sâmânya-todrishtham. Nâgârjuna führte die Methode des prasanga ein, die „darin besteht, dass zunächst die einfache Verneinung, dann die Verbindung von Bejahung

[50]) Vgl. L. de la Vallée-Poussin, Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique 1909 p. 189; ders. im Journ. Roy. Asiat. Soc. 1910, p. 128 sq.; ferner auch K. Gjellerup, Die buddhistische Erlösungslehre und die Geschichte der Philosophie, Preuß. Jahrb., Bd. 142, 1910, S. 21 fg., G. berücksichtigt besonders Deussen, der allerdings auch auffälligerweise auf keinen einzigen der großen Mahâyânalehrer in seiner Allg. Geschichte der Philosophie zu sprechen kommt.

und Verneinung schliesslich das Gegenteil dieser Verbindung als unhaltbar nachgewiesen wird, sodass lediglich die Negation jeglicher Behauptung als Endergebnis übrig bleibt". (Walleser l. c. S. 35.) Diese Methode verwendet auch die brahmanische Spekulation, ebenso wie der Vedânta die Bilder von der illusionären Beschaffenheit der Sinnenwelt (Traum, Fata Morgana, Schlange, die in Wahrheit ein hingeworfener Strick ist, Perlmutterglanz, Mond im Wasser) aus dem Buddhismus entlehnt hat.[51]) „Auch erkenntnistheoretische Begriffe, wie z. B. die von grâhaka und grâhya (Subjekt und Objekt) gehen auf buddhistische Vorlage zurück, und so erscheint es nicht ganz unbegründet, wenn im Padmapurâna[52]) die Mâyâlehre als buddhistisch bezeichnet wird." (Walleser l. c. S. 36.)

Eine weitgehende Uebereinstimmung besteht auch hinsichtlich wichtiger psychologischer, metaphysischer und religiöser Grundbegriffe: nâma-rupa (Name und Gestalt) bezeichnet die Vielheit der Sinneswahrnehmung im Subjekt; trishnâ (Durst, Begierde) und avidyâ (Unwissenheit) gelten als Ursachen der Seelenwanderung (Samsâra), die sich nach dem gerechten Gesetz der Taten (karman) vollzieht und aus der die Erlösung (moksha) angestrebt wird. Jedoch diese Begriffe, sowie mythologische und naturphilosophische gemeinsame Vorstellungen sind uraltes indisches Gedankenerbe. Auffällig ist dagegen wieder die vedântistische Gegenüberstellung von Vyavahâra-avasthâ, dem empirischen „Standpunkt des Welttreibens", der Unwissenden und Paramârtha-avasthâ, dem metaphysischen „Standpunkt der höchsten Realität", wie er dem Wissenden eigen ist, eine Gegenüberstellung, die bei Nâgârjuna in der Unterscheidung von relativer und absoluter Wahrheit (Samvrti-satya und Paramârtha-satya) ihr genaues Vorbild hat. Auch das Nichtwissen (avidyâ) erscheint nicht etwa erst im Vedânta als letzter, nicht weiter zu

---

[51]) Nach Walleser l. a. S. 36 ist auch das Bild vom Feuerkreis (Gaudapâdîya-Kârikâ, Pâda IV) buddhistischer Herkunft. Vgl. Lankâvatara ed. Darjeeling 1900, p. 93..

[52]) Vgl. Sânkhya-pravacana-bhâshya ed. Garbe 1895, p. 4, 16; entgegen dem Widerspruch von Gough, Philosophy of the Upanishads, p. 260. S. auch P. D. Shastri, The Doctrine of Mâyâ in the Philosophy of the Vedânta, London 1911.

definierender Ausgangspunkt der Welttäuschung und Weltwanderung und somit fast als kosmischer Faktor, sondern ist auch für die buddhistische Philosophie ein derart wichtiges Moment, im Prajñâ-Pâramitâ[53]) und Saddharma-Pundarîka in dieser Eigenschaft gewürdigt, im primitiven Buddhismus dagegen mehr von ethischer als metaphysischer Bedeutung.[54])

Die Vedântaschule hatte sich nicht nur mit dem Buddhismus auseinanderzusetzen, sondern hat auch eine eigene Entwicklung und innere Differenzierung durchgemacht. Bei den Vishnuiten fand eine Richtung Anklang, deren Hauptvertreter der schon erwähnte Râmânuja gewesen ist[55]). Dieser verfaßte gleichfalls Kommentare zu den Vedânta-Sûtras,[56]) schloss sich an Bâdarâyâna an, trat aber zu Çankara in einen gewissen Gegensatz, indem er Gedankengängen der Sânkhya-Philosophie nicht verschlossen war und auch auf den Pancaratra-Âgama und die schon im Mahâbhârata erwähnte gleichnamige Sekte zurückgriff. Nach der Lehre des Visistadvaita sind Seele und Materie Attribute Gottes, gewissermassen sein Leib. Als Erlösungsmittel aber wird die Glaubensergebenheit, der Verzicht auf eigenes Bemühen und ein völliges Sich-lassen in Gott gepriesen. Diese Lehre trägt auch Nivasa im Dipika vor.[57])

Als ein berühmter Vedântist, mehr im Sinne des Çankara und Kumârilabhatta, ist ein Schüler des Advaitânanda zu nennen: Sadânanda, der Verfasser des überaus oft herausgegebenen und übersetzten, kleinen Compendiums Vedântasâra.[58]) Noch später lebten die Polyhistoren Vâcaspati-miçra,

---

[53]) Vgl. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, p. 473 fg.

[54]) Vgl. Oldenberg, Buddha [4] Stuttgart 1903, p. 273 fg.

[55]) Schriften dieser Richtung Arthapancaka und Sakalâcâryamâtasamgraha (Zusammenstellung der Meisterlehren) hat neuestens R. Otto übersetzt in Theol. Studien und Kritiken, 2. Heft 1916 und in Zeitschr. für Miss.-Kde. und Rel.-Wissensch., Heft 3 und 4, 1916.

[56]) Vgl. The Vedântasûtras Pt. III with Râmânujas Çribhâshya. Transl. by G. Thibaut. Sacred Books of the East.. Oxford vol. 48.

[57]) R. Otto, Dipika des Nivasa. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit, Tübingen 1916.

[58]) Zuletzt bei Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, Leipzig, Brockhaus I, 3 (Ende) übersetzt.

Mâdhava und Vijñâna-bhikshu, die z. T. die verschiedensten Systeme gleichzeitig in objektiver Form vortrugen, der zuletzt genannte besonders die Sânkhya-Philosophie. Mâdhava (um 1200 n. Chr.) ist vor allem berühmt durch seine klare „Zusammenstellung aller Systeme" (Sarva-darçanam-samgraha), ein unentbehrliches Hilfsmittel für das Studium der Geschichte der indischen Philosophie.

Bis zur Gegenwart wurden bei den Brahmanen die Geistesschätze der Vergangenheit sorgsam gehütet und so hielten sich die grossen Lehrauffassungen, vor allem der Vedânta, lebendig. Ebenso fruchtbar, ja noch anpassungsfähiger zeigte sich der Yoga-Gedanke. Vivekânanda und Rabindranath Tagore sind Vertreter indischer Weltbetrachtung, die in unseren Tagen auch weiterhin bekannt wurden, so sehr auch sonst der im öden Aberglauben des Hinduismus befangene oder vom Islâm in Fesseln geschlagene indische Geist von seiner einstigen Tiefe, Originalität und Fruchtbarkeit verloren zu haben scheint. Als ein Inbegriff indischer Weltbetrachtung mag ein Gedicht Tagores die Darstellung beschliessen:

„Als die Schöpfung jung war
und alle Sterne im ersten Glanz erstrahlten,
versammelten sich die Götter im Himmel und sangen:
„O dieses Bild der Vollendung, diese ungetrübte Seligkeit!"
Doch einer rief plötzlich:
„Es will mir scheinen, irgendwo ist eine Lücke in der Kette des Lichtes.
ach, einer der Sterne verschwand!"
Da ist die goldene Saite ihrer Harfe gesprungen,
ihr Lied erstarb und sie schrieen bestürzt:
„Ja der verlorene Stern war der beste,
er war der Stolz aller Himmel."
Von diesem Tage an dauert das Suchen nach ihm.
Der Klageruf geht von Mund zu Mund,
dass mit ihm die Welt ihr einziges Glück verlor.
Nur im tiefsten Schweigen der Nacht
lächeln die Sterne und flüstern sich zu:
„Umsonst das Suchen, umsonst!
Nie gestörte Vollendung in allem."

IV.

Das Verhältnis der Schopenhauerschen zur Goetheschen Farbenlehre.

Von

Dr. Ernst Barthel, Schiltigheim.

Die meisten Menschen, welche vom Bestehen und Wert der Goetheschen Farbenlehre einen deutlichen Begriff haben, führen ihre Kenntnis von dieser Angelegenheit auf die weitverbreiteten Werke Schopenhauers zurück. Man geht auch wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß die Leser und Freunde des genialen Philosophen sich dessen Ansichten über die Farbe in den meisten Fällen zu eigen gemacht haben. Schopenhauers glänzende Darstellung seiner Theorien kann auch in der Schrift „Über das Sehn und die Farben" ihre Wirkung auf den Leser nicht verfehlen. Nun ist aber bekannt, daß Schopenhauers Farbenlehre, obwohl sie in den meisten Fällen Goethe gegen Newton verteidigt, doch nicht die ungeteilte Billigung des Bahnbrechers gefunden hat. Im Gegenteil, Goethe war über Schopenhauers angebliche Fortbildung und Vollendung seiner eigenen Lehre einigermaßen ärgerlich, da Schopenhauer mehrere wesentlichen Punkte in selbständiger Weise umgeändert hat. Die beiden Epigramme

„Trüge gern noch länger des Lehrers Bürden,
Wenn Schüler nur nicht gleich Lehrer würden", und
Dein Gutgedachtes, in fremden Adern,
Wird sogleich mit dir selber hadern"

geben Zeugnis von Goethes Verstimmung.

Es dürfte bei dem bedeutenden Wert der Goetheschen Farbenlehre für die wissenschaftliche Zukunft[1]) nicht überflüssig

[1]) Vgl. Literar. Echo 1. 6. 17. Technische Mitteilungen für Malerei 1915—17.

sein, sich auf Grund objektiven Studiums darüber klarzuwerden, welcher von beiden Geistesheroen den besonneneren, stichhaltigen Standpunkt vertritt. Nehmen wir das Resultat dieser kleinen Arbeit vorweg — der Verfasser ist der Ansicht, daß Schopenhauer mit seinen vermeintlichen Verbesserungen nicht glücklich gewesen ist. Er hat den ruhigen empirischen Standpunkt Goethes mit einer nachweislich unzulänglichen Erkenntnistheorie verbunden und in einem wichtigen Punkte Newton gegen Goethe ganz zu Unrecht in Schutz genommen.

Der Hauptwert der Schopenhauerschen Schriften über die Farben liegt nach des Verfassers Meinung darin, daß sie Goethes Theorie verteidigen und verdeutlichen. Überall jedoch, wo Schopenhauer von Goethe abweicht, ist Vorsicht am Platze. Diese Meinung muß natürlich begründet werden, dürfte sie doch von vornherein nur auf wenig Beifall zu zählen haben. Um irrigen Auslegungen vorzubeugen, sei aber vorher festgestellt, daß auch der Verfasser von Schopenhauer ausgegangen ist und nur durch mehrjährige Beschäftigung mit den Phänomenen selbst von der gründlicheren Natur des Goetheschen Standpunktes überzeugt wurde. Was Schopenhauer für die rechte Sache geleistet hat, muß unvergessen bleiben — ist er doch fast der einzige, der jahrzehntelang die Goethesche Wahrheit hochhielt. Sein Eintrag in das Frankfurter Goethe-Album 1849 (Ausg. Grisebach Bd. V S. 202) ist heute noch ebenso aktuell wie damals.

Schopenhauer lehrt, Goethes Farbenlehre enthalte bloß das Material zu einer Theorie der Farbe, welche erst er selbst der Welt dargeboten habe. Diese Theorie besteht darin, daß alle objektiven Farbenphänomene auf eine physiologische Wurzel zurückgeführt werden, nämlich auf die Tätigkeit der Retina. Für Schopenhauer gibt es im Gegensatz zu Goethe überhaupt keine objektiven Farben. Sondern alle Farben bestehen „nur in unserm Auge", sind rein subjektiv und werden nur durch einen Akt des Verstandes in die Außenwelt verlegt. Schopenhauer leugnet, daß die Farbe unabhängig von der polar geteilten Tätigkeit der Retina eine Existenz haben könne. Ihm ist ja die Welt bloß Wille und Vorstellung — und die Farbe eben eine bloße Traumwirklichkeit.

Diese Theorie entspricht sehr gut dem ganzen System Schopenhauers,[2]) aber leider weder den weisen Ansichten Goethes noch den wirklichen Verhältnissen. Goethe erkennt von vornherein an, daß die physischen Farben physisch und die physiologischen Farben physiologisch sind. Er ist weit von der metaphysischen Hypothese entfernt, welche das Objektive als ein bloßes Resultat subjektiver Vorgänge betrachtet. Goethe vertritt die tiefe Ansicht des gesunden Menschenverstandes, welche einen objektiven und einen subjektiven Pol der Welt anerkennt und sich

---

[2]) Daß Schopenhauer mit seiner idealistischen Erkenntnistheorie vorwiegend treffende und geistvolle Gedanken verbunden hat, läßt sich nicht bestreiten. Doch muß bei aller Anerkennung dessen immer wieder betont werden, daß die idealistischen Erkenntnistheorien, welche die Welt der Erfahrung als bloßen Schein bezeichnen, romantische Verirrungen sind, die einer gewissenhaften Kritik nicht standhalten. Daß die Welt der Erfahrung, also Raum, Zeit, Materie und alle übrigen Kräfte und Eigenheiten für uns real sind, so lange wir leben, kann und darf unter keinem Vorwand bezweifelt werden. Denn der Begriff des Existierens ist nur eine Abstraktion aus all unsern Erlebnisrealitäten. Es ist demnach eine Contradictio in adjecto, wenn behauptet wird, die Welt, aus welcher wir den Begriff des Existierens als ihre allgemeinste Quintessenz gewonnen haben, ermangle des Prädikats der Existenz. Ebenso selbstverständlich ist es aber, daß nach unserm Tode oder vor unserer Geburt diese Realitäten keine Realitäten für uns sind. Und von hier aus sind viele Äußerungen Schopenhauers zu billigen. Es ist ein Grundfehler der bisherigen Philosophie, daß sie von „Realität an sich" sprechen zu dürfen glaubte, wo es doch nur relative Realitäten gibt, nämlich Realitäten bezüglich eines bestimmten Lebens. Der Begriff der Realität läßt sich nur in Bezug auf einen bestimmten Lebenszustand fassen, ähnlich wie der Begriff einer Koordinate nur bezüglich eines bestimmten Nullpunktes denkbar ist. Daraus aber ergibt sich wieder, daß die Erkenntnistheorie der Zukunft grundsätzlich dualistisch sein muß, d. h. ihre stroherne Logistik im Interesse einer metaphysischen, religiösen und ethischen Begründung aufzugeben hat. Die Erkenntnistheorie der bloßen Argumentierer ist für jeden verständigen Menschen seit Goethe erledigt. Schopenhauer aber fügt seine tiefen Gedanken leider in den Rahmen des Kantischen Argumentationsidealismus ein, der zur haltlosen Romantik ohne Berücksichtigung des gesunden Verstandes führt. Und nebenbei gesagt — der gesunde Verstand bleibt trotz aller Philosophie der größte der Philosophen.

Vgl. Barthel, Elemente der transzendentalen Logik. Straßburg 1913. Barthel, Die Dimensionen der Zeit. Archiv f. syst. Philos. 1916.

hütet, den einen als bloße Abhängigkeitsgröße des andern zu betrachten. Er hat im allgemeinen wie im besonderen von Schopenhauers Traumidealismus nichts wissen wollen. Er erkannte sofort, daß diese erkenntnistheoretischen Hypothesen ebenso wenig vernunftgemäß sind wie die Hypothesen des Materialismus, die aus dem Licht einen Stoff oder die Bewegung eines Stoffes machen. Goethe lehnt alle Hypothesen ab und bleibt bei den unmittelbaren Wahrheiten des genialen Menschen, die ja immer richtiger sind als die abstrakten Lehren der Philosophen oder Physiker. Goethe steht zwischen dem Materialismus eines Newton oder Huyghens und dem Traumidealismus eines Schopenhauer in der Mitte. Ihm ist das Licht weder eine materielle oder ätherische Bewegung noch eine unobjektive Fata morgana. Sondern er erkennt, daß alle Dinge polar geordnet sind, daß also zwischen Subjekt und Objekt eine „prästabilierte Harmonie" besteht. Dem objektiven Licht entspricht ein subjektives Sehvermögen, ohne daß das eine die Ursache des andern wäre. Sonne und Auge sind die beiden auf einander abgestimmten Urwirklichkeiten des Lichtes, und es erscheint ebenso töricht, das Licht aus der Tätigkeit der Retina abzuleiten wie die subjektive Gesichtsempfindung als Wirkung einer Ätherbewegung zu betrachten. Die Wahrheit ist ursprünglicher als alle diese Hypothesen. Sie besteht darin, daß alle Dinge polar geordnet sind wie ein Magnet.

Diese grundsätzlichen Widersprüche der Erkenntnistheorie beider Denker haben nun im Gebiet der Tatsachen zu dem seltsamen Phänomen geführt, daß der Goethianer Schopenhauer, weil er ein so großer Freund seiner metaphysischen Hypothese ist, mit Newton gegen Goethe gemeinsame Sache macht. Schopenhauer behauptet, Newton habe recht, wenn er lehre, daß alle Farben zusammen Weiß ergeben, und Goethe sei im Irrtum, wenn er glaube, diese Farben ergäben immer nur Grau. Nur eines gefällt Schopenhauer bei Newton nicht: der objektiv materialistische Standpunkt. Man müsse diesen, so behauptet er, durch seinen subjektiv traumidealistischen Standpunkt ersetzen. Dann sei alles richtig, wenn nur das Licht als Tätigkeit der Retina erklärt werde.

Diese Behauptung Schopenhauers greift aber an die Wurzel

der Goetheschen Farbenlehre. Wenn sie richtig wäre, brauchte man nur den Schopenhauerschen Physiologismus zu widerlegen, was, wie wir sehen werden, möglich ist, um aus Schopenhauers Lehre in diesem Punkte die Newtonische gemacht zu haben. Da diese Sache ausschlaggebend ist, soll sie hier doppelt widerlegt werden — zuerst im engen Anschluß an Schopenhauer, dann in Hinsicht auf das Experiment. Schopenhauer macht folgenden Schluß:

Rot gleich voller Tätigkeit der Retina minus Grün
Grün gleich voller Tätigkeit der Retina minus Rot
Rot plus Grün gleich voller Tätigkeit der Retina, gleich der Wirkung des Lichts, oder des Weißen.

Dieser Schluß ist ein Trugschluß. Rot plus Grün entspricht allerdings der qualitativ ungeteilten, also in diesem Sinne vollen Tätigkeit der Retina. Die qualitativ volle Tätigkeit der Retina kann aber in ihrem quantitativen Werte sehr wohl dem Grau entsprechen. Denn auch Grau entspricht einer qualitativ ungeteilten Tätigkeit der Retina. Schopenhauers Schluß beweist nur, daß zwei Komplementärfarben zusammen eine Farblosigkeit ergeben. Das bestreitet auch Goethe nicht. Es bleibt aber ganz dahingestellt, ob diese Farblosigkeit als Weiß oder als Grau zu bezeichnen ist. Darüber sagt Schopenhauers obiger Schluß nichts aus, obwohl Schopenhauer es glaubte. Ob die Vereinigung von Komplementärfarben Weiß oder Grau ergibt, ist eine rein theoretische Frage, die nur auf Grund einer bestimmten Farbenlehre entschieden werden kann. Denn praktisch ist es ja eine Geschmackssache, ob man eine helle farblose Fläche weiß oder grau nennen will. Steht man aber auf dem Boden der Goetheschen Theorie — und man muß diesen Standpunkt logischerweise einnehmen, worüber im „Literarischen Echo" vom 1. Juni 1917 Näheres gesagt ist —, so ist unumgänglich notwendig, die Mischfarbe als Grau zu bezeichnen. Denn jede einzelne Farbe enthält einen mehr oder weniger großen dunkeln Bestandteil, der ebenso gut wie der helle in die Mischung übergeht.

Das Newtonische Experiment, auf welches sich die von Goethe bekämpfte Behauptung stützt, beweist für das Resultat einer Farbenmischung nichts, was sogleich dargetan sei. Ein vor

ein Strahlenbündel gehaltenes Prisma gibt Anlaß zur Farbenbildung. Ein zweites im entgegengesetzten Sinne und gleich stark wirkendes Prisma hebt die Wirkung des ersteren auf, wodurch also das Strahlenbündel ebenso farblos wird wie es aus der Lichtquelle hervorgeht. Dieser Versuch ist aber in seiner Erklärung nach empirischen Grundsätzen keine Farbenmischung, sondern eine Rückgängigmachung der Farbenentstehung. Denn es werden nicht zwei gegebene Farben vermischt, sondern die Ursache der Farbenbildung wird rückgängig gemacht. Die beiden kombinierten Prismen bilden zusammen gleichsam eine planparallele Platte, so daß selbstverständlich ist, daß als Resultat keine Farben entstehen. Denn es entsteht keine Übereinanderzerrung heller und dunkler Flächen, welche erst Farben ergibt. Beide Prismen heben gegenseitig ihre Wirkungen auf. Es ist, wie wenn zwei gleich starke Pferde vor und hinter einen Wagen gespannt werden: das Resultat ist gegenseitige Aufhebung der Kräfte. Mit Schopenhauer wird man also gern zugeben, daß die Tatsache des Versuches, wie er von den Newtonianern angegeben wird, zu Recht besteht. Aber man wird daraus nicht den Schluß ziehen, daß die Vermischung aller Farben, geschehe sie nun auf der Netzhaut oder objektiv, Weiß ergibt. Denn das Experiment betrifft keine Farbenmischung, sondern eine Aufhebung der Farbenentstehung. Bei dieser Gelegenheit wird man sich daran erinnern dürfen, daß reines Weiß und reines Schwarz in der Erfahrung ja gar nicht vorkommen können. Was wir erfahren, ist ein helles oder dunkles Grau, das immer schon einen Gegensatz in sich trägt. Reines Weiß und Schwarz sind bloße Ideen im Kantischen Sinne — Grenzwerte, an welche sich die Erfahrung nur annähern kann.

Es erübrigt sich noch, Schopenhauers Behauptung zu widerlegen, daß es keine objektiven Farben gebe. Diese Widerlegung geschieht nach dem Versuch 76 in Goethes „Entwurf einer Farbenlehre", welcher aber nach der Vermutung Eckermanns zu verstehen ist. Die farbigen Schatten sind nämlich bei diesem Versuch auch dann farbig, wenn man sie durch eine enge Röhre betrachtet, die den physiologischen Kontrast ausschließt. Also sind die Gesetze polaren Farbengegensatzes nicht bloß auf der Retina, sondern auch im Lichte selbst objektiv tätig. Es ergibt

sich daraus klar, daß die Annahme Schopenhauers, das Licht und besonders die Farbe besitze keine objektive Existenz, irrtümlich ist.

Schopenhauers Bemerkung, daß die Goethesche Farbenlehre noch weiterer Ausbildung bedürftig sei, ist gewiß berechtigt. Aber es ist ausgeschlossen, daß Schopenhauers Subjektivismus und Zurücklenkung zu Newton diese Fortbildung darstellt. Goethes Farbenlehre ist ein sicherer Anfang, dessen Wert nicht durch unzuverlässige Erkenntnistheorie gemindert werden sollte. Was der Goetheschen Farbenlehre not tut, ist eine systematische Mathematisierung und Anwendung auch auf die im vorigen Jahrhundert entdeckten Phänomene. Denn so viel ist ja sicher, daß die Farbenlehre nicht eine Sammlung von Aphorismen, sondern ein exaktes mathematisches System darstellen soll. Die richtige Goethesche Theorie läßt sich ebenso gut mathematisch behandeln wie die unrichtige Theorie Newtons. Es beweist geringes mathematisches Verständnis, wenn man glaubt, Goethes Theorie sei unmathematisch. Auch in ihr läßt sich alles quantitativ behandeln.

Was die philosophische Vertiefung der Lehre betrifft, die Goethe selbst für wünschenswert gehalten hat, so wird sie wohl an das Urphänomen anknüpfen müssen. Dem Verfasser scheint in dieser Hinsicht die Überlegung wertvoll, daß ein Raum nicht farbig erscheint, sofern er trüb erscheint, und daß er nicht trüb ist, sofern er farbig ist. Sondern die Apperzeption der Farbe löst gleichsam die Apperzeption trübender Partikeln ab. Wenn die Partikeln eine gewisse Feinheit erreichen, so werden sie vom Auge nicht mehr als einzelne kleine Gegenstände wahrgenommen, sondern in einem Gesamteindruck als Farbe empfunden. Man kann daher die chromatische Apperzeption als eine Ablösung der gegenständlichen Apperzeption für unendlich kleine Gegenstände betrachten. Die Farbe ist das Integral unendlich kleiner räumlich gelagerter Partikeln, die nicht mehr als Trübung wahrgenommen werden können.

V.

Le séjour de Leibniz à Paris
(1672—1676).

Par
M. Davillé (Bar-le-Duc).

(Suite.)

Mais, s'il habita le plus longtemps seul et dans un endroit retiré, Leibniz n'en vivait pas pour cela isolé! Il avait, au contraire, de nombreuses relations dans tous les mondes, chez les personnages politiques et les gens de la cour, avec les savants, les gens de lettres et les philosophes.

Venu à Paris pour des affaires politiques et financières, il approcha des ministres et des officiers du roi. Il était déjà depuis quelque temps recommandé au sécretaire d'Etat des affaires étrangères, Arnaud de Pomponne, par la cousin de celui-ci, le grand Arnaud [1]); peu après son arrivée à Paris, ce dernier l'envoya au ministre [2]), un peu plus tard, Boinebourg le recommanda au même personnage dans les termes les plus chaleureux [3]): Leibniz dut le voir au moins une fois. De même, il avait été avant son départ, recommandé à Colbert [4]); il le vit à plusieurs reprises seul à seul [5]), accompagna chez lui son gendre,

[1]) Lettre à Jean-Frédéric s. d. (septembre 1671). Klopp, t. II, pag. 8.

[2]) Lettre du 12 septembre 1672. Id., pag. 139.

[3]) Lettre du 4 novembre 1672, citée Archiv f. Gesch. d. Ph. vol. 32, p. 144, n. 10.

[4]) D'après la lettre de l'abbé Gravel, décembre 1671. Klopp, t. II, p. 10.

[5]) V. pl. bas. D'après la lettre citée ci-dessous, note. 7., il semble qu'il ait eu l'habitude de le voir assez fréquemment.

le duc de Chevreuse et y trouva son frère, Colbert de Croissy, ambasa deur, à Londres [6]). Leibniz connaissait familièrement l'abbé Galloys, „domestique et intime" du grand ministre [7]), qui avait-été fait secrétaire de l'Académie des sciences [8]) et dont les saillies bouffonnes servaient à délasser Colbert[9]). Il se lia avec André Morell, suisse d'origine, conseiller et secrétaire du roi, à qui il était recommandé pour régler les affaires financières de Boinebourg et qui était un numismate émérite, et avec Henri Justel, secrétaire du roi, canoniste et médiéviste, à qui Boinebourg l'avait également recommandé et qui le reçut bientôt régulièrement [10]). Enfin Leibniz était naturellement en relations avec les représentants de l'Allemagne, les résidents de Trèves et de Mayence, Heis et Du Fresne [11]).

Il ne fréquenta pas seulement les personnages officiels, mais des gens de la cour et des nobles de toute sorte. Il alla plusieurs fois à Saint-Germain [12]), qui était alors la résidence de Louis XIV, et sans doute assez souvent chez le duc de Chevreuse, qui

---

[6]) Il écrivait à Jean Bernouilli, le 24 juin 1707, à propos de la mort de Galloys: „Ego Virum olim noveram familiariter, cum Colberti favore floreret. Forte agebam ipse apud Colbertum, Comes generoso Chevreusio Duci. Offendi Gallosium, cum altero Colberto, cognomine Croissio, ad Tractatus pacis habendos profecturo, loquentem, atque id quaerentem ut risum nugosis verbis excitaret: miratus sum non mediocriter hominem haud incelebrem gratiam Magnatum pene scurrilibus dicteriis captare. Sed ajebunt, Colbertum majorem hominis dica citate delectari, quum a laboribus ministerii animum relascat". Gehrard, Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz, Berlin, 1849—63. t. III, part. 2, p. 816.

[7]) Lettre citée par Baruzi, p. 251. Une lettre à Galloys du 2 novembre 1675 commence ainsi: „Une indisposition m'a empêché de faire ma cour cette semaine comme je me l'estois proposé." Gehrard, Math..

[8]) E. Bodemann, Der Briefwechsel des G. W. Leibniz. Hanovre, 1889, p. 65.

[9]) V. pl. haut, note 6.

[10]) Sur ses relations avec ces deux personnages, v. Leibniz, historien, p. 19—20.

[11]) V. pl. haut.

[12]) Une lettre de Leibniz s. d. (1674 environ) est dateé de Saint-Germain. Klopp, t. III, p. 126. C'est évidemment là que se reunissaient les gens chargés de l'éducation du dauphin (v. pl. loin) cf. Baruzi, p. 215.

avait épousé la fille aînée de Colbert et avec lequel il était fort lié[13]). Même, Leibniz était estimé par „des gens qui approchaient de fort près" du prince de Condé[14]). Peût-être alla-t-il deux ou trois fois avec son élève chez le maréchal de Grammont[15]), qui avait „esté l'instrument principal des grâces" du roi auprès du baron de Boinebourg[16]). Enfin Leibniz s'entretint de politique avec des personnes „de la premiére qualité de la basse Bretagne[17])" et fréquenta „de bons bourgeois et des femmes assez spirituelles" qu'il essaya vainement d'arracher à des croyances ridicules[18]).

Toutefois le monde l'attirait évidemment moins que les savants, si l'on en juge par le grand nombre de ceux avec qui il entra en relations. Il n'est pour ainsi dire pas un homme ayant un nom et pouvant lui être utile que Leibniz n'ait réussi à approcher pour s'en instruire et discuter avec lui, plutôt en vue de se perfectionner que de les critiquer[19]). Il fut sans doute introduit par Galloys à l'Académie des sciences, qui se réunissait deux fois par semaine à la bibliothéque du roi[20]); c'est

[13]) „M. de Cordemoy, lecteur de Monseigneur le Dauphin que j'ay eu l'honneur de voir chez Monseigneur le duc de Chevreuse" Id., p. 218; cf. pl. haut, note 6.

[14]) Lettre citée pl. haut, note 12.

[15]) Il declare que le jeune Boinebourg ne prend aucun plaisir à ces visites; peut-être l'accompagnait-il. Guhrauer, Deutsche Schriften, t. II, p. 16.

[16]) Lettre à Morell s. d. (1673—74). Klopp, t. III, p. 44.

[17]) Baruzi, p. 27, note 3. Ce sont eux sans doute qui lui apprirent que „la Bretagne fournit 50 000 livres de Tours, dont la moitié est du don dit gratuit". Lettre à Lincker, s. d. (fin de 1673). Id., p. 63.

[18]) „Quand j'étais à Paris, tout le peuple de cette grande ville, même de bons bourgeois et des femmes assez spirituelles étoient persuadés, que Madame la Duchesse de Toscane faisoit enlever les enfans sur les rues, pour les faire tuer et pour se baigner dans leur sang chaud, afin de se guerir d'une certaine maladie, qu'on lui supposoit. Et quand je me moquois de ce conte, je croyois que ces bons gens m'étoient fâchés." Lettre à Ernst August, s. d. Guhrauer, Biographie, Anm., p. 27.

[19]) Sur cette disposition de son esprit, v. Leibniz historien, p. 625—28.

[20]) Lettre à Jean-Frédéric, s. d. (1672—73). Klopp, t. III, p. 4.

évidemment là qu'il connut la plupart des grands savants appelés par Colbert de tous les points de l'Europe et avec lequels il s'entretint surtout de questions mathématiques.

C'est ainsi qu'il fréquenta dès l'année de son arrivée à Paris, le grand mathématicien, physicien et astronome Huygens, venu de Hollande en 1666, avec lequel il se lia très intimement: il vit, semble-t-il, chez Huygens, le fameux physicien Denis Papin [21]). Il fit également la connaissance de Roemer, le grand astronome danois, appelé à la cour de France pour l'éducation du dauphin, s'occupa avec lui de mathématiques et de mécanique [22]), celle de Dominique Cassini, appelé d'Italie pour diriger l'observatoire [23]), et surtout de Claude Perrault, médecin et physicien, mathématicien et architecte, qui l'entretint probablement de mathématiques et sûrement de physique [24]). C'était là les premiers représentants de la science française, tous membres de l'Académie [25]).

D'autres savants de moindre envergure furent pour lui des amis plus intimes. C'étaient Périer, fils de la soeur de Pascal.

[21]) Ingeniosiossimi papini inventa et meditationes egregia mihi a multis jam annis fuere nota credo mihi ipsum jam olim vidisse Parisiis cum apud dominum Hugenium ageret quo tempore elegantes observationes edidit circa singularia quaedam Machinae vacui Gerickianae. Lettre à Lucae. Gerland, Leibnizens Briefwechsel mit Papin. Berlin, 1881, p. 171.

[22]) „Videram olim Parisiis particulam tuorum de Epicycloide at rotarum dentibus inventorum subtilissimorum, quae primus mihi laudarat Hugenius." Lettre à Roemer, 20 janvier 1700. — Dutens, G. G. Leibnitii .... opera omnia.. Genève, 1768, tom. V, part. 2, p. 115. „Roemerum esse verum dentium Epicycloidalium inventorem pro certo habeto. Nam ipse mihi monstravit Parisiis Theorema suum, ac simul demonstrationem: cum prius rem Hugenius mihi narrasset." Lettre à Bernouilli citée pl. haut, note 6.

[23]) Leibniz le cite dans la lettre indiquée pl. haut, note 7.

[24]) „Constructiones Tractatorias primus omnium transtuli geometriae. Cum enim olim Cl. Perrault Parisiis lineam tractatoriam simplicissimam querendam proponebat, inveni ejus proprietatem ab Hyperboles quadratura pendentem et nomen etiam Tractatoriae imposui." Lettre à Grandi 1 juillet 1705. Allgem. Monatsschr. f. Wissenschaft u. Litteratur, 1854, p. 223.

[25]) Sur eux et les autres membres v. A. Maindron. Histoire de l'Académie des sciences, Paris, 1890, p. 4—5.

Gilberte, qui fit connaître à Leibniz sa tante, qu'il estima savante et spirituelle [26]) ; Des Billettes, „grand ami" d'Arnaud et de Nicole[27]), sans doute aussi de Pascal, savant mécanicien, qui demeurait, rue Saint-Jacques, avec Arnaud, et où Leibniz allait souvent [28]) ; le duc de Roannez, „grand ami" de Des Billettes et de Pascal [29]). A ces français on peut ajouter des étrangers, Walter de Tschirnhaus, compatriote de Leibniz, ancien chef de volontaires hollandais, venu à Paris avec la recommandation d'Oldenbourg, habile mathématicien et cartesien [30]) convaincu, et George Mohr, danois venu de Londres et qui s'occupait également de mathématiques [31]).

Leibniz paraît avoir essayé d'entrer en relations avec les principaux professeurs qui enseignaient cette science dans les collèges de Paris et qui étaient surtout de Jésuites. Il connut assez familièrement Chalais, professeur au collège de Clermont, dont il appréciait fort le cours pour la clarté de l'exposition [32]),

[26]) Dans une lettre à Seckendorf du 1 juin 1683. Leibniz l'appelle „foemina erudita et ingeniosa". Stein, p. 313.

[27]) Lettre à Remond, *22* janvier 1715 . . . . t. V, p. 25.

[28]) Dans une lettre à Alberti s. d. (1690) il demande des nouvelles de Des Billettes. „Lorsque M. Arnaud demeuroit au Faubourg S. Jaques, il estoit dans la même maison aussi bien que feu Mons. l'Abbé Galinée, ces deux Messieurs s'appliquoient fort aux Mecaniques, at avaient mille modelles, instrumens, et inventions jollies. Mais Mons. des Billettes . . estoit intime de M. Arnaud ; son frère estoit gentilhomme de M. de Duc de Roannez, et paroissoit avoir beaucoup de credit aupres de luy. „Gehrard, Philo., t. VII, p. 446. Cf. lettre à L'Hôpital, 20/30 juillet 1696. Gehrard, Mathem., t. II, p. 315 et lettre à Des Billettes p. 4/14 décembre 1696 : „Imaginés-vous que je sois à Paris, ayant l'honneur de vous voir comme autrefois au Fauxbourg S. Jacques." Id., Philo., t. VII. p. 451.

[29]) Lettre citée pl. haut, note 26.

[30]) Guhrauer, Biographie, t. I, p. 168. V. lettre à Tschirnhaus s. d. (après le 31 août 1684). Gehrard, Briefwechsel. p. 457.

[31]) Lettre à Oldenburg, 12 mai 1676. Dutens, t. III, p. 22.

[32]) „Chalesium cursus Mathematici . . . . auctorem novi olim familiariter Parisiis, ubi docebat in Collegio Claromontano. Vir erat bonus et doctus, et quamvis non esset ipse per se aliquid magni praestiturus, habebat tamen aliorum tradita clare et Methodice explicandi." Lettre à Gehr. Meier, 15 décembre 1691. Barkey. Symbolae litterariae Haganae. Classis II. fax. 3. La Haye. 1781. p. 634.

puis évidemenent dès le début de son séjour à Paris [33]), le P. Pardies, professeur à Louis-le-Grand, auteur de remarquables Elements de géométrie et d'une théorie des logarithmes, le Deschales qui peut-être professait au même collège, et avait fait un cours de mathématiques, dont l'algébre seule ne satisfaisait pas Leibniz [34]). Il éstimait, au contraire, surtout pour l'algébre, les Eléments de mathématiques de Jean Prestel, qu'il vit chez Malebranche et à qui il écrivit plusieurs fois [35]).

Entre ces maîtres, Leibniz connut des apprentis et des amateurs en mathématiques. Jacques Ozanam, géométre autodidacte, venu de Lyon en 1670, qui préparait une édition de Diophante, la montra à Leibniz et lui soumit des problèmes, sans doute ceux des tangentes et des courbes algébriques, que le jeune allemand résolut par des méthodes plus simples que celles que suivait l'auteur [36]); Leibniz lui fit connaître les équations de Gluse et lui aurait sans doute révélé beaucoup d'autres découvertes, si Ozanam ne l'avait plagié en les faisant passer pour siennes, notamment à l'Académie des sciences. Jacques Sauveur,

---

[33]) Il mourut en 1673, avant la lettre à Huet de cette année, où il écrit: „Judicium quoque scribunt de linea logarithmica R. P. Pardies, piae memoriae, et in Anglia cognitum aiunt." Dutens, t. V, p. 456.

[34]) „Geometriam Pardiesii ex vestra Societate . . . util iter adjungi posse. Deschalii vestri cursus Mathematicus (etsi ille magnus Algebrista non fuerit) mihi semper valde placuit. Utrumque (Pardiesium, et Deschalium) Parisiis satis familiariter novi." Lettre au P. G. Bosses, 25 Octobre 1709, Gehrard, Philo., t. II, p. 393. V. le compte-rendu de l'ouvrage du P. Pardies dans le Journal des Savans du 8 février 1672, p. 12—13.

[35]) „Elementa Mathematica Joannis Prestel (qui apud Malebranche agit, eritve) prodiere tandem . . . . Probo Arithmeticam per literas expositam . . . Probo etiam casus Aequationum quadrato-quadraticarum particulares, secundum Cartesii Regulam ab eo calculatos." Lettre à Oldenburg, 28 décembre 1675. Gehrand, Briefwechsel, p. 144. Leibniz rédigea, en Janvier 1676 des „Remarques au les Elemens de mathématique de J. Prestel" et lui écrivit. Prestel lui repondit au moins deux fois. Bodemann, Handschriften, p. 314. Leibniz dit l'avoir vu en même temps que Malebranche, dans une lettre à celui-ci, s. d. (début de 1693). Gehrard, Philo., t. I, p. 351.

[36]) M. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Berlin 1900, t. II, p. 917—19.

qui vivait à Paris de leçons particulières avant de devenir maître des pages de la Dauphine, s'occupait alors avec beaucoup d'ingéniosité d'analyse et de géométrie et Leibniz le fréquentait assez assidûment[38]). Il discutait aussi géométrie et bibliographie avec Claude Hardy, conseiller au Châtelet de Paris, „excellent géomètre et orientaliste", ami de Descartes et éditeur d'un ouvrage d'Euclide[39]), et avec Ismaël Bouillaud, historien et astronome, mathématicien et helléniste, un des premiers membres de l'Académie des sciences[40]).

[37]) Lettre à Oldenburg, 16 octobre 1674. Id., Briefwechsel, p. 106—07. „Novi ipse virum Parisiis, et habeo quod de eo querar, nam quaedam a me accepta pro suis vendicavit, inconsulte admodum, cum constet Academiae Scientarum Regiae aliisque ista a me esse producta." Lettre à Gehr. Maier citée pl. haut, note 3. „Non vulgarem habet Calcu'i notitiam, sed cum non parum ex meis Parisinis colloquiis profecisset, parum tamen candoris ostendit: itaque quaedam indicari curabo mea, quae inseruit suis tanquam sua. Plura ex me habuisset, nisi maiure mihi innotuisset genius viri; itaque me in tempore repressi." Lettre à Magliabechi, 8 novembre 1691. Dutens, t. V, p. 95.

[38]) „Cum Parisiis essem, videbam subinde juvenem Lugdunensem par ingeniosissimum, et singulari acumine in interiora etiam Analyseos et Geometriae penetrantem, sed ille ni fallor discesserat dum adhuc essem Parisiis . . Nominis non memini, ac proinde dicere non possum, an sit hic ipse Dominus Sauveur." Lettre à Jean Bernouilli, 29 janvier 1697. Gehrardt, Math., t. III, p. 362.

[39]) „Feu M. Hardy, conseiller au Chatelet de Paris, excellent géomètre et orientaliste . . . était tellement prévenu que la section oblique du cône qu'on appelle ellipse, est differente de la section oblique du cylindre, que la démonstration de Gerenus lui paroissoit paralogique et je ne pus rien gagner sur lui par mes remonstrances: aussi estoit-il à peu pres de l'âge de Mr. Robbival quand je le voyais, et moi, j'étois fort jeune homme." Nouveaux Essais, t. IV, ch. VII, § 2. Janet, t. I, p. 425—26. V. sur lui Cantor, t. II, p. 655. „Je n'ai encore rencontré personne qui m'ait dit d'avoir vu le Livre De Viribus Impostoribus, excepté feu M. Claude Hardi homme de mérite, grand Géometre et grand orientaliste Conseiller au Châtelet à Paris, dont il est parlé dans les Lettres de M. Descartes. Il me raconta qu'un étranger le lui avait montré, et que l'impression ressembloit aux Livres imprimés à Cracovie." Remarques sur le t. I des Nouvelles Littéraires de la Haye. Dutens, t. V, p. 610.

[40]) „M. Bouillard, excellent géomètre que j'ai encore connu à Paris, ne regardait qu'avec étonnement les démonstrations d'Archimède sur la

D'autres membres de cette assemblée que Leibniz connut furent Frénicle de Bessy, conseiller du roi, géometre distingué[41]), l'abbé Mariotte, le fameux physicien, avec lequel il fut en relations assez étroites[42]). C'est peut-être dans la même compagnie qu'il entrevit Fagon, médecin de Madame de Montespan, qui en était membre honoraire[43]), et Pierre Alliot de Bar-le-Duc „médecin fameux parce-qu'il passait pour habile à traiter des cancers", qui lui montra des pièces anatomiques[44]). Enfin il était en relations avec Pierre de Carcavy, mêmbre de cette Académie comme géomètre, bibliothécaire du roi, qu'il connaissait avant son arrivée à Paris[45]) et qu'il alla voir sans doute, dès

spirale et ne pouvait point comprendre comment ce grand homme s'était avisé d'employer la tangente de cette ligne pour la dimension du cercle." Nouv. Essais, t. IV, ch. VIII, § 9. Janet, t. I, p. 527. „Ismaël Bulialdus, très-experimenté Astrologue . . . me parut fort entêté, et attaché comme les vieillards aux opinions des anciens, sans vouloir écouter les modernes." Leibnitiana, § CLXXV. Dutens, t. VI, p. 333.

[41]) „Freniclium in arithmeticis insignem non minora praestitisse, et facilius etiam, Parisiis accepi a fide dignis. „Lettre à un inconnu, 30 septembre 1711. Id., t. II, p. 47. Leibniz parle de son triangle arithmetique dans une lettre à Oldenburg du 28 décembre 1675. Id., t. III, p. 33. Il donne des détails sur sa méthode d'exclusion dans les passages cité par Couturat, p. 293, note 2.

[42]) V. pl. bas.

[43]) Leibniz le cite dans un écrit du 18 mars 1676. Bodemann. Handschriften, p. 229. En février 1694, il écrivit à Brice, à propos d'une histoire medicinale de l'année „je croy que M. Fagon, que je sais estre fort curieux et fort profond (car je me souviens d'avoir eu l'honneur de le voir) y seroit porté. Corr. de Brice, fol. 32.

[44]) „Ce renversement des viscères dont les personnes de ma connaissance ont vu l'anatomie à Paris, qui a fait du bruit, où la nature

Peu sage et sans doute en debauche
Plaça le foie au côté gauche
Et de même vice versa
Le coeur à la droite plaça.

Si je me souviens bien de quelques uns des vers que feu M. Alliot le père . . . me montra de sa façon sur ce prodige." Nouv. Ess., t. III, ch. V, § 9. Janet, t. I, p. 317.

[45]) Leibniz historien, p. 18, note 7.

qu'il y fut installé[46]); il s'occupa avec lui de géographie et de numismatique[47]).

Il était également en rapport avec d'autres érudits: le numismate Thoynard[48]), Melchisédec Thevenot, oncle du grand voyageur Jean Thévenot dont il publia les voyages, qui l'entretint d'histoire, Clément, qui devait succéder à Thévenot à la bibliothèque du roi[49]), Pierre-Daniel Huet, sous-précepteur du dauphin, chargé de remplacer Bossuet seulement en cas d'absence ou de maladie[50]), avec qui il traita des questions diverses, surtout littéraires, d'une manière assez familière[51]). Leibniz vit aussi, chez le duc de Chevreuse, Gérand de Cordemoy, lecteur du dauphin[52]), et de la Croix, interprète du roi, qui traduisait la vie de Gengis, Khan et lui en lut des fragments[53]).

D'autres érudits ou gens de lettres attirèrent également son attention. Le principal fut sans doute le cartésien Clerselier, éditeur et traducteur de plusieurs ouvrages de Descartes, chez qui il en étudia les manuscrits[54]); peut-être approcha-t-il l'helléniste Cotelier[55]), qui avait dressé avec Du Conge le

[46]) Boinebourg parle de lui à Leibniz le 7 novembre 1672. Klopp, t. II. p. 141.

[47]) Leibniz historien, p. 18—19.

[48]) Id., p. 21.

[49]) Id., p. 19, où nous l'avous confondu avec le voyageur.

[50]) A. Floquat, Bossuet précepteur du dauphin. Paris, 1864, p. 86.

[51]) „Huetio quidem saepe locutus sum vidique opus ejus, cum adhuc non nisi manuscriptum haberetur." Lettre à Seckendorff, 1 juin 1683. Apropos du C. Benier, il écrivait à Sparfoenfeldt, le 29 janvier 1697: „lorsque j'étois à Paris, quand on voyoit son Projet imprimé de la réunion des Lanues, Mr. Huet me disoit, que cela ne pouvait venir que d'un avanturier." Dutens, t. V, p. 543—44. V. aussi pl.-bas.

[52]) V. pl. haut, note 13.

[53]) „Ce Mr. de la Croix le Père avoit des manuscripts orientaux curieux de la vie tant de Chinchis Chan, que de Tamerlan . . . . Il travaillait à les traduire, et je me souviens qu'il m'en lut quelque chose." Leibnitiana CLIX. Dutens, t. VI, p. 227. Leibniz parle encore de la traduction de la vie de Gengis-Khan dans la lettre à Sparfoenfeldt citée pl. haut, note 51.

[54]) Bouillié, histoire de la philosophie cartésienne. Paris, 1868, t. II. p. 410. V. sur lui Cantor, t. II, p. 683.

[55]) Lettre à Bourguet, s. d. (du 14 avril au 11 juillet 1714) Ms. XXIII. 23a. no. 46. Cotelier écrivit quelques lignes sur une lettre de

catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque royale et faisait des travaux d'une minitieuse érudition, que Leibniz appréciait à Paris [56]). Toujours en quête de livres nouveaux, il alla évidemment chez de nombreux libraires, dont Jean Cusson, éditeur du Journal des Savans et d'opuscules scientifiques [57]), et le libraire de l'abbé Foucher, éditeur de sa Critique de la verité, qui le prenait de haut avec lui tant qu'il ne le connaissait pas comme ami de l'auteur [58]).

Leibniz paraît avoir éte ami plus intime de certains philosophes. Il allait assez souvant chez le grand Arnaud, au faubourg Saint-Jacques, avec qui il discutait philosophie, théologie et mathématiques, dès le début de son séjour à Paris [59]); il y rencontra différents visiteurs, dont Nicole et Saint-Amour qui, attirés par sa renommée, désiraient vivement le voir. Il visita également P. Malebranche, de l'Oratoire, pour s'entretenir avec lui de philosophie. Il fréquenta aussi d'autres religieux, peut-être surtout des Jésuites auxquels il pouvait se recommander de son ami, le P. Gamans [60]), comme le P. Gervais que lui envoya

Ferrand à Lersner, du 28 janvier 1672. Bodemann, Briefw., p. 57, no. 265.

[56]) Lettre à Boecler s. d. (mars 1672), Archiv f. Geschichte d. Philosophie, t. IX, p. 315. C'est peut-être lui qui parla à Leibniz des manuscripts grecs de mathématiques. V. Leibniz historien, p. 23, note 2.

[57]) „Olim in Gallia multa exigua scripta in rebus mathematicis, physicis, philosophicis edebantur apud Joh. Cusson, qui tunc erat Bibliopola Diarii eruditorum." Lettre à Kortholt, 9 janvier 1711. Dutens, t. V, p. 315.

[58]) V. tout le passage intitulé: „Auctoritas personae praevalet rationibus" citée par Bodemann, Handschriften, p. 339.

[59]) Dans la lettre du 12 septembre 1672 citée pl.-haut, note 2, Arnaud écrivait de Leibniz: „Il m'est venu voir trois ou quatre fois pour m'entretenir de Philosophie." J'ai eu l'honneur de connoistre Monsieur Armauld assez particulierement.. nous nous sommes entretenus souvent de sciences . . . il meditoit alors quelque chose de fort beau sur les raisons et proportions." „Quand j'estois à Paris, nous nous sommes entretenus quelques fois sur la Géométrie." Lettre au landgrave de Hesse, 27 avril et 4/14 août 1683, Rommel, t. I, p. 319 et p. 381.

[60]) V. Leibniz historien, p. 15—17. Voir ce qu'il dit des Jésuites vers la fin de son séjour à Paris (vers 1676—1677) dans Couturat, p. 514 note 1.

Thoynard [61]), le P. Berthet, qui le mena chez le P. de la Chaise, „appelé de Lyon pour estre confesseur du Roy" en 1675 [62]), le grand physicien, grand géomètre, grand antiquaire, avec lequel il s'entretint „quelques fois de Mathématiques" [63]). Il fut encore en relations assez suivies avec l'abbé de la Roque, rédacteur au Journal des Savans depuis 1675 [64]), et connut l'abbé Eusèbe Renaudot, futur rédacteur à la Gazette de Paris [65]). Evidemment il fréquentait beaucoup le clergé, car un dominicain arménien, de passage à Paris, lui parla un jour d'une langue artificielle tirée du latin, semblable à la lingua Franca issue de l'italien et dont on se servait alors „dans le commerce de la Méditerranée" [66]).

Enfin Leibniz fit à Paris la connaissance de provinciaux qui y étaient établis ou de passage, et d'étrangers qui y voyageaient. Il entrevit René Oudard, chanoine de Tours, qui s'occupait alors, semble-t-il, de musique ancienne [67]). Il fréqenta Simon Foucher, chanoine de Dijon, venu à Paris où il s'était lié avec les

[61]) Lettre citée pl. haut. Archiv f. Gesch. d. Ph. vol. 32, p. 149.

[62]) Lettre à la duchesse Sophie, s. d. (1709), Klopp, t. IX, p. 310.

[63]) Lettre au landgrave de Hesse, 1680. Rommel, t. I, p. 279.

[64]) Il lui écrit, le 9 décembre 1678: „Vous m'avés parlé un jour d'une dame qui a une bibliothèque composée de livres des femmes doctes." F. Chambon, Leibniz. Lettres inédites (1678—1718), Paris, 1903, p. 3. Sur ses relations avec le Journal des Savans, v. pl. bas.

[65]) La Gazette de Paris est bien composée et parle juste . . . Quand j'estois à Paris, j'ay connu Monsieur l'Abbé Renaudot, qui y travaille maintenant." Lettre au landgrave Ernst, 13/23 juillet 1691. Rommel, t. II, p. 285.

[66]) „Un dominicain arménien, à qui je parlai à Paris, s'était fait ou peut-être avoit appris, de ses semblables une espece de Lingua Franca, faite de latin, que je trouvai assez intelligible, quoiqu'il n'y eût ni cas, ni temps ni autres flexions, et il la parloit avec facilité, y étant accoutumé. Nouv. Ess., t. II, ch. III, § 3. Gehrardt, Philo., t. V, p. 258.

[67]) „J'ay parlé à feu M. Oudard quand j'estois à Paris: il faudroit tâcher de conserver ses travaux sur la musique." Lettre à Nicaise 1/11 octobre 1694. Id., t. II, p. 549. Sur ce personnage, voir la note dans l'édition de V. Cousin, Fragments philosophiques, 4e éd., t. III, p. 117.

principaux hommes de lettres, philosophe et physicien, avec qui il s'entretint surtout de philosophie ancienne [68]) et sans doute aussi de physique. Foucher était l'ami de Laubin, conseiller au Parlement de Dijon, mathématicien, naturaliste et humaniste, qui venait parfois à Paris [69]) et de Philibert de la Mare, conseiller au même Parlement, qui s'attachait surtout à réunir des ouvrages et des documents sur l'histoire de Bourgogne [70]); tous deux connurent Leibniz. Parmi les étrangers, nous n'avons trouvé que Anke Rolamb, gentilhomme suédois, sénateur, homme d'un caractère incorruptible, qui s'occupait en Suède de la police et des finances et dont Leibniz eut „le bonheur . . . de voir à Paris et d'admirer le génie élevé" et la „curiosité . . . presque universelle", surtout, semble-t-il, en mathématiques et en histoire [71]): mais il n'est pas douteux qu'il ait approché de beaucoup d'autres personnages marquants.

Tels sont quelques uns au moins des gens que Leibniz connut et fréquenta à Paris; nous aimons à croire que ce furent les principaux, mais, si incomplète qu'en puisse être la liste qui précède, elle permet de juger déja, par la variété de ses relations, de la diversité de ses aptitudes et de la multiplicité de ses occupations et nous fait présager en quelque sorte de combien de genres différents d'affaires il allait s'occuper pendant son séjour à Paris. (La suite au prochain numéro.)

---

[68]) On l'avait surnommé „le restaurateur de la philosophie académicienne." A propos de querelles „que les sceptiques font aux dogmatiques sur l'existence des choses hors de nous," Leibniz écrit: „J'ai fort disputé autre fois de vive voix et par écrit avec feu Mr. l'abbé Foucher, chanoine de Dijon." Nouv. Ess., t. III, ch. II, § 14. Janet, t. I, p. 384.

[69]) Lettre de Foucher des 26 avril et 8 décembre 1684. Gehrardt, Philo., t. I, p. 376/377.

[70]) Cousin, p. 198, note 2.

[71]) „Des affaires de Suede," s. d. (1674), Klopp, t. 81, v. aussi lettre à Anke Rolamb, 4 décembre 1695. Feder, Commercii epistolici Leibnitiani . . selecta specimina. Hanovre, 1805, p. 163—64; cf. lettre à Benzol, s. d. (après le 9 octobre 1708). Id., p. 190.

Rezensionen.

Neue Beiträge zur Geschichte der Psychologie und ihrer Forschungsweisen.

Von Dr. Jegel.

Vor allem sachliche Gründe, insbesondere die viel besprochene Papiernot tragen die Schuld, daß nicht nur mein erster zusammenfassender Bericht über 1½ Jahre druckfertig liegen blieb, sondern auch die Fortsetzung später erscheint, als es den gewürdigten Verfassern, dem Herausgeber und mir angenehm sein dürfte. Auch die 2. Zusammenstellung will an ihrem bescheidenen Teile einer künftigen Geschichte von Gegenwartsströmungen, welche sich in der Philosophie, ihren Tochter- und Schwesterwissenschaften zeigen, Stoff geben. Die mir vorgelegenen Bücher bedingen, daß diesmal weniger von Psychologie im engeren Sinn des Wortes geredet wird, als von Arbeitsfeldern, auf welchen sie mehr Mittel als Selbstzweck ist. Auch Ethik kommt stark zu Wort. Gelegentlich wurde auf die erste Zusammenstellung und meinen Aufsatz über die Hauptarbeitsweisen der Experimentalpsychologie verwiesen: natürlich nicht aus persönlicher Eitelkeit, sondern um größere Zusammenhänge wenigstens anzudeuten. Um dieses Zieles willen wurde auch versucht, über das Gebotene mehr zu berichten als es zu beurteilen, damit alles dem Streben nach geschichtlicher Wahrheit diene.

Wer nach dem Titel der Abhandlung von Dr. Karl Reinhard Solonselegie *εἰς ἑαυτόν* (Sonderdruck aus dem Rhein. Museum für Phil., Neue Folge Bd. 71, S. 128 f.) fürchtet eine trockene Textverbesserung lesen zu müssen, wird angenehm enttäuscht: denn der Verfasser, dem tüchtige Arbeiten im Herbste 1916 einen Ruf nach Marburg brachten, hat bereits in seinem Parmenidesbuch (1916), dessen Ergebnisse auch die vorliegende Abhandlung leicht streift (Seite 132), gezeigt, daß er höhere Textkritik übt. Feinsinnig stellt er sie in den großen Zusammenhang solonischer und verwandter Gedanken. Die beigebrachten Parallelstellen sollen und können natürlich nicht erschöpfend sein. z. B. ließe sich bei S. 130 auch Horaz Od. 3. 1 u. Sat. 1. 1: bei Seite 132 und 134 christl. Gedanken über den Grund des Unglückes (s. Besprechung von Dr. Ernst Schröder, Plotins Abhandlung *πόθεν τὰ κακά*, Rostocker Doctor-Arbeit 1916) und über Jenseitsbelohnung, anführen. Doch auch das

Gebotene enthält wertvolle Bausteine, um Seelenforschung bei den behandelten alten Griechen und auch bei dem gelehrten, wissensreichen Verfasser zu üben. Ein psychologisch gerichteter Forscher kann also aus den beigebrachten Tatsachen, Schlüssen und Vermutungen seinerseits manches ableiten. Die erwähnten griechischen Schriftsteller des 6. Jahrhunderts sind nach wahrer Erkenntnis strebende Denker. Zu Hesiod, der noch mehr im Autoritätsglauben befangen ist, steht der freier gerichtete Solon in einem gewissen Gegensatz (Seite 133 unten). Vielleicht beleuchten künftige Sonderuntersuchungen den inneren Zusammenhang zwischen seinen Aussprüchen, seinem Lebenswerk und den allgemeinen Zeitanschauungen, wie es einer meiner Lehrer Dr. Robert von Pöhlmann, Griechische Geschichte, 1896 (Seite 30, 50 f., 53, 64 f.), tat. Wenn ich den allzufrüh Dahingeschiedenen an dieser Stelle nenne, so deute ich zugleich nochmals an, daß auch Dr. Reinhard sich frei machte von dem einseitig, rosenrot gefärbten Bilde des Griechentums, wie es für die Zeit König Ludwigs I. bezeichnend ist und wie sie leider noch immer in Geschichtswerken (vergleiche die Angaben in meiner Besprechung von Dr. Felix Löwy-Cleve, die Philosophie des Anaxagoras 1917) und auch in bekannten, sonst guten Schulbüchern (z. B. W. Pfeiffer bei Hirth, Breslau. Dr. Friedr. Vogel bei Buchner, Bamberg) nicht ganz ausgestorben ist. Möge deshalb jener wahrhaft geschichtlicher Sinn, den auch Dr. Reinhard glänzend beweist, Allgemeingut werden!

Dieselbe Arbeitsweise und Stellung gegenüber den Überlieferungen, wie sie Dr. Karl Reinhard einnimmt, findet sich auch in der Untersuchung des Wieners Dr. Felix Löwe-Cleve, die Philosophie des Anaxagoras — Versuch einer Rekonstruktion — Wien, Karl Konegen, 1917). Nicht philologische Verbesserungen von Einzelheiten, sondern der Gesamteindruck soll das Verständnis dunkler, wahrscheinlich verderbt auf uns gekommener Stellen vermitteln (S. 5, 7, 20, 38, 94), indem gezeigt wird, daß der νοῦς tatsächlich Mittelpunkt der Anschauungen des Anaxagoras bildet (Seite 108 ff.), sodaß sich aus ihm alle anderen Gedanken entwickeln lassen. Zweifellos ist dieser Grundsatz mindestens sehr erwägenswert, wenn nicht der allein aussichtsvolle, sofern genügend Unterlagen gegeben sind, um ein ziemlich einwandfreies Bild des ganzen Lebenswerkes zu entwerfen. Wo allerdings diese Voraussetzung fehlt, da wird das Ausgesagte im besten Fall geistreiche Vermutung, die über eine Möglichkeit, vielleicht Wahrscheinlichkeit nicht hinausgeht, leider bleiben müssen. Natürlich muß jede Darstellung, welche sich nicht auf sichere eigene Äußerungen der behandelten Persönlichkeit stützt, die berichtenden Quellen prüfen. Daß Aristoteles frühere Meinungen nicht sachlich ruhig würdigt (S. 3 ff., 10, 26, 28 ff., 67, 72 ff., 89, 110), beweist der Verfasser nach seiner eigenen Aussage (S. 104 ff.) nicht als erster. Ich stimme dieser Ansicht vollkommen bei und wage sogar aus den Darlegungen Dr. Ls., der natürlich nicht behauptet, daß Aristoteles der Abhängigkeit sich klar be-

wußt war, eine Vermutung, weshalb Aristoteles keinen unbefangenen Bericht über Anaxagoras gab. Wenn er sich von dem Freunde des Perikles wenn auch nur entfernt abhängig fühlte (S. 84, 90), mußte er dem Vorgänger Fehler, die er selbst vermied, nachweisen, um seinen eigenen Entdeckerruhm zu erhöhen. Dieses Vorgehen, das bis in unsere Tage nicht ausgestorben erscheint, ist auch psychologisch ganz selbstverständlich; denn eigene Behauptungen, welche anderen widersprechen, sind nur zu stützen, wenn die fremden als falsch erwiesen werden (S. 21 ff., 104 ff.). · Jeder Forscher hält aber natürlich seine eigene Meinung für allein zutreffend, sonst würde er mit ihr nicht an die Öffentlichkeit treten. Sollten die Menschen des Altertums anders empfunden haben? Besonders nach den Untersuchungen von Dr. v. Pöhlmann über antike Leidenschaften und Begehren (vergl. z. B. seine Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus, 1908[2] und seinen Sokrates, 1910) ist die Auffassung, welche die deutsche Romantik vom Altertum hatte, wissenschaftlich erledigt, wenn auch einzelne Forscher an ihr noch festhalten (vergl. z. B. meine Berichte über Dr. Eleutheropulos, die Philosophie und die sozialen Zustände . . . . . des Griechentums, 1915; B. Croce, zur Theorie und Geschichte der Historiographie, 1915).

Deshalb hat wohl auch Dr. L. mit seinen Einwänden gegen Aristoteles recht, um so mehr wir in der Gegenwart auch ganz widerspruchsvolle Auffassungen mancher Denker bei anderen beobachten (S. 110, vergl. auch die vollkommen entgegengesetzten Meinungen über Dr. Wilhelm Wundt in meinen Berichten über Dr. O. Kraus, Bentham; Dr. Felix Krüger, über Entwicklungspsychologie und Dr. August Stadler, Einleitung in die Psychologie, 1915). Im grundsätzlichen Arbeiten stimme ich also dem Dr. L. unbedingt bei, muß aber leider betonen, daß mir die Ausführungen im Einzelnen nicht immer einwandfrei erscheinen: sie können richtig sein, müssen aber nicht unbedingt zutreffen, wie auch eigene Ausdrücke „es mag, mir scheint" und ähnliche andeuten (S. 7, 13, 33, 40, 47, 76, 88 ff., 96 ff.). Mein Einwand tastet natürlich nicht die ehrliche Überzeugung des belesenen Verfassers an oder leugnet den geschlossenen Bau, sondern unterstreicht nur, daß die Wiederherstellungsversuche, wie Dr. L. selbst zugibt, lediglich Möglichkeiten bergen. Vielleicht beschert uns ein glücklicher Fund die Urabhandlung des Anaxagoras. Seine wirklichen Äußerungen mit den von Dr. L. erschlossenen zu vergleichen, wird dem umsichtigen Verfasser selbst am reizvollsten sein. Auf jeden Fall dürfen wir seines kühnen Wagemutes und seiner Geschicklichkeit, mit der auch weit Abliegendes zur Aufhellung heranzieht (S. 61 ff., 68 ff., 100, 107), uns aufrichtig freuen und hoffen, daß auch seine weiteren Würfe nicht erfolglos sind.

Die Abhandlung von Dr. Julius Reiner, Friedrich Nietzsche, (Stuttgart, Franckh 1916, 1 M.) hat zweifellose Vorzüge, sodaß sie sich in der ausgedehnten Nietzsche-Literatur sehr wohl behaupten wird,

wenigstens für diejenigen, welche in N. nicht den „einzigen" Philosophen erblicken oder in ihrer Prüfung Nietzescher Meinungen noch weiter gehen als Dr. Reiner. In klarer Gliederung, die möglichst alle, besonders wenig beachtete Seiten Nietzescher Gedanken (S. 65) beleuchtet, wird das Widerspruchsvolle in und an Nietzsche sehr gut herausgearbeitet, indem einschlägige Stellen aus N. geschickt eingefügt werden, auch um Stil- und Gedankenproben Ns. zu geben. Doch soll nicht geleugnet werden, daß gelegentliche Verweise auf früher oder später Auseinandergesetztes manches noch rascher in seiner vollen Bedeutung erkennen ließen.

Die auch sprachlich erfreuliche Untersuchung erklärt und macht zugleich unverständlich — Man verzeihe, daß ich wie der Verfasser in der widersinnigen Art Nietzsches zu reden scheine! —, (S. 5 ff., 24, 27, 51, 56 ff., 62 f., 70 ff., 75 ff., 78), daß der lebende N. bei Fremden Anklang fand (S. 56 ff.), die ihn deshalb auch nachhaltiger beeinflußten, als deutsche, oft rasch beiseite geschobene Denker (z. B. Goethe, Heinrich Heine, Dr. Martin Luther, S. 19, 27, 44, 63, Schopenhauer und Richard Wagner, S. 13 ff., 44 ff., 71), während er nach dem Tode von Deutschen hochgepriesen wurde; denn besonders wenig Urteilsfähige freuen sich über Aussprüche, die in ihrer gegenseitigen Unvereinbarkeit geistvoll und zugleich sinnlos sind, ganz besonders und sagen sie deshalb kritiklos nach (S. 6 und 21 ff.). Andererseits ist es für die deutsche Geistesschulung beschämend, daß N.s Gift, das vor Jahren auch einer meiner hochverehrten Studienfreunde, Dr. Lic. th. Rittelmeyer in seinen Nietzsche-Vorträgen geistvoll besprach, indem er auch N. gerecht würdigte und anerkannte, überhaupt wirken konnte. Von diesen Gesichtspunkten ausgehend, begrüße ich die Schrift von Dr. Reiner mit anerkennendem Dank als eine wissenschaftliche Tat; denn ohne Parteilichkeit, aber deshalb um so wirkungsvoller schildert sie Stärke (S. 10, 27, 30, 44 f.) und Schwäche (S. 5 ff., 76 ff.) von Nietzsche und bemüht sich vor allem jedem unbefangenen Leser Fingerzeige zu geben, daß Widersprüche bei Nietzsche durch Lebenserfahrungen und ziemlich rasch wechselnde Eindrücke zu erklären sind (S. 9 ff., 10 Verstellungsfähigkeit, dazu S. 7, 16, 30; körperl. Verhältnisse, S. 10, 12, 17 f., 48, 74; Stellung gegenüber Jesus und Christentum S. 40 ff., dazu S. 7, 10, 30, Darwinismus, S. 22 ff., 29, Spinoza, S. 23, 33, siehe auch oben: Stellung gegenüber deutschen Denkern.) Mit einigen knappen Sätzen kennzeichnet Dr. Reiner Ns. Grundstimmung, welche den besten Schlüssel zum Verständnis bietet, unzweideutig: „Nietzsche bleibt weder den eigenen noch fremden Idealen treu. Sein Grundcharakter ist auf ihre Überwindung eingestellt; sobald er ein Ideal gefunden und ihm die nötige Verbeugung erwiesen hat, schwenkt er davon ab" (S. 44). Die unerbittliche Wucht der Tatsachen, der Aussprüche Nietzsches selbst zeigt, daß der Philosoph in sich selbst viel zu uneins war, um anderen ein ernst zu nehmender, würdiger Führer zu einer sogen. Weltanschauung (S. 76) oder — bescheidener ausgedrückt — zum Streben nach Erkenntnis zu

sein, so sehr auch die Sehnsucht Bannerträger zu spielen (S. 10 f., 31), ihn beeinflußte und zu Äußerungen, welche von einander abwichen, förmlich zwang, da er die große Menge bei aller Verachtung (S. 39, vergl. meine Besprechung von Ku Hung-Ming, der Geist des chin. Volkes usw., Jena 1916) gewinnen zu können glaubte, indem er sie verblüffte. Daß Dr. Reiner brauchbare Hilfe, wie sie auch Nietzsche selbst bot (z. B. S. 30), allen, welche sie gebrauchen wollen und können, um mit Nietzsche innerlich fertig zu werden, in die Hand gibt, ist um so dankenswerter, weil der niedrige Preis den sogen. breiten Massen, bei denen die meisten „Nietzschianer" sich finden, den Erwerb ermöglicht.

Am Ende des Vorwortes seiner Untersuchung Goethe und Aristoteles (Braunschweig 1914, 1,25 M.) spricht Dr. O. Petersen die Hoffnung aus, auch einen Beitrag zu einer „Gesamtzeichnung der Persönlichkeit Goethes und seines unvergänglichen Werkes" geboten zu haben. Zweifellos beweist der Verfasser (S. 18, 40 ff., 46, 53), daß Goethe kein streng methodisch arbeitender Wissenschaftler, sondern schauender Dichter war, auch wenn er wissenschaftliche Fragen behandelte; denn weder gingen seine Quellenstudien allzusehr in die Tiefe (Aristoteles betreffend S. 20, 34, 51; Plato betreffend S. 24); noch ist er in seinen Begriffsbestimmungen immer klar (Idee S. 43 ff.; Entelechie S. 47 ff., 51 ff.; dazu im allgemeinen S. 38, 40 ff.). Beide Mängel sind — nebenbei gesagt — auch gewissen Gegenwartsdenkern nicht fremd, wie auch meine Besprechungen gelegentlich feststellen mußten. Dr. Petersen nimmt also Goethe einiges von seiner überragenden Größe. Sie schuf übertriebene Liebe, kritiklose Bewunderung und noch weniger einwandfreie Gründe, z. B. die Absicht aus Goethe das, was man für seine augenblickliche Zwecke braucht, herauszulesen (vergl. Bespr. von Dr. Walter Hirt, Neue Wege zur Erforschung der Seele, 1916 und Ku-Hung-Ming, Geist des chinesischen Volkes, 1916). Andererseits aber bringt der Verfasser Goethe uns menschlich näher und bietet vor allem Stoff zu einer Goetheschen Seelenkunde (S. 9, 18, 45), indem er noch mehr als die bedeutendsten Lebensbeschreibungen Goethes eine Grenzlinie zwischen dem Philosophen und Dichter zu ziehen (S. 40, 46, 50, 55) und auch den Einfluß des Alterns auf Goethesche Ansichten anzudeuten sich bemüht (S. 48, 53). Neben der gelösten größeren Aufgabe hat sich der Verfasser eine auch glücklich erfüllte kleinere gestellt. Er wies Beziehungen Goethes zu Aristoteles, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen beiden so deutlich nach, daß er seine Hauptergebnisse am Ende kurz zusammenfassen konnte: „Goethe und Aristoteles sind beide ausgeprägte Vertreter des Realidealismus, Goethe gestaltet das Ideale im Realen. Aristoteles beweist das Ideale als Grund des Realen. Beide gehen vom Sein zum Denken und erhalten sich offene Augen und klaren Blick für alles Seiende, sie kennen in gleicher Weise die teilnehmende Hingabe des Forschers an das Einzelne. Darum ist Goethe ein Stück seines Weges mit Aristoteles, dem großen Meister, gegangen"

(S. 58). Doch in zwei Punkten möchte ich mir Einwände erlauben. Die Psycho-Analyse von Dr. Freud (S. 13) ist ebenso beachtenswert als die Vorstellung, daß die Athener des 4. Jahrhunderts von pathologischen Affekten beherrscht wurden. Ich habe dieser Auffassung, welche gegenüber der romantischen psychologisch wahrscheinlicher ist, bei verschiedenen Besprechungen gedacht (vergl. z. B. Dr. Eleutheropulos, Die Philosophie und die sozialen Zustände des Griechentums, 1915; Dr. Felix Löwe-Cleve, Die Philosophie des Anaxagoras 1917). Auch die Bildkunst jener Tage zeigt Menschen, welche von Leidenschaften bewegt, wenn nicht erschüttert sind, gleich den etwas älteren Dramen des Euripides und Komödien des Aristophanes. Auch daß Dr. Petersen zuerst behauptet (Vorwort S. 3), Aristoteles würde von den protestantischen Kreisen zurückgesetzt, enthält auf den ersten Blick mindestens eine unnötige Spitze. Diese Behauptung soll allerdings nur die Ansicht des Verfassers, die er bei dem Entwurfe einer größeren „Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland" gewann, wiedergeben. Daß solche allgemeine Werturteile sehr ihre zwei Seiten haben, beweist auch der Umstand, daß Dr. Petersen selbst im nächsten Satze denselben Vorwurf gegen die Katholiken erhebt. M. E. ist für die Frage, ob man sich mit Aristoteles beschäftigt, die Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Bekenntnis ganz gleichgültig. Allerdings können die Ansichten nicht vorurteilsloser Forscher leider getrübt werden, weil in falscher Einseitigkeit bestimmte Scholastiker Aristoteles benützten. Infolgedessen (vergl. auch Dunkmann, Religionsphilosophie 1916, S. 163 ff., 210, 297) schwankt auch das Charakterbild der Scholastik „in der Geschichte von der Parteien Gunst und Haß verwirrt" (Wallenstein, Prolog); denn nicht alle Menschen können sich frei machen von der Schilderung, welche die Briefe der Dunkelmänner für ihre Zeit mit einem gewissen Recht erweckten; auch sah blinde Bewunderung die Großtaten der Frühscholastik allein, ohne des späteren Niederganges, der sprachliche Spitzfindigkeiten der schlimmsten Art zeitigte, zu gedenken. Wenn wirklich gegenwärtig eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber Aristoteles bestünde, so wäre sie nur eine psychologisch begreifliche Gegenwirkung gegenüber einer früheren Überschätzung (vergl. Dr. Felix Löwe-Cleve, a. a. O.) Im übrigen wage ich sogar etwas zu bezweifeln, ob die Vernachlässigung des Aristoteles wirklich sehr groß ist. Wenigstens lassen die Berichte über Aristotelesarbeiten in der Berliner philologischen Wochenschrift und in Bursians Jahresberichten auch eine etwas andere Meinung, als der Herr Verfasser sie hat, zweifellos zu. Doch wollen diese Einwürfe gegen zwei untergeordnete Gedanken nicht den Wert des Ganzen antasten.

Da ich mich frei weiß von ungerechter Parteilichkeit und einseitigem „Schwören auf die Worte des Lehrers" und diese Gesinnung durch die Tat bewiesen zu haben hoffe, so kann ich meinen Bericht über Dr. Robert Falckenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Ge-

schichte, herausgegeben von Professor Dr. R. Falckenberg in Erlangen, Leipzig 1916) persönlicher färben. Ich kenne nämlich den Verfasser aus seiner Schüler- und Studentenzeit (S. 40) und finde die alte Wesensart auch in der vorliegenden Arbeit wieder. Er ist auch der echte Sohn seines Vaters, meines hochverehrten Lehrers: liebenswürdig-zielbewußt behandelt er Gedanken früherer Zeiten und Persönlichkeiten (z. B. Kant S. 12, franz. Revolution S. 57, Rousseau S. 44 f., allgemein: geschichtliche Zusammenhänge S. 30). Da er auch seiner Zeit mit der Feder dienen will (S. 64 ff.), so benützt er jede passende Gelegenheit, ohne natürlich den Tatsachen Gewalt anzutun, um auf die Gegenwart Streiflichter fallen zu lassen und verschmäht auch nicht leichten Spott (S. 50). Durch das doppelte Bemühen Hegels und eigene Gedanken zu unseren Tagen in Beziehung zu setzen, gibt Dr. F. einer entwickelnden Psychologie brauchbaren Stoff. Mit gründlichem Fleiß vertieft er sich in Hegel; infolgedessen beherrscht der Verfasser seinen Gegenstand und geht so wenig in ihm unter, daß er auch Kritik an Hegel üben kann (S. 22, 47, 62). Doch immer wieder betont Dr. F. gegenüber falschen Vorwürfen, welche Hegel gemacht werden, man müsse den Philosophen aus der Zeit heraus verstehen (S. 43) und auch sein allmähliches Werden, das auch geschickt herangezogene Briefe erkennen lassen, ins Auge fassen. Mit diesem Grundsatz vertritt Dr. F. den einzig gerechten Standpunkt gegenüber einer Persönlichkeit. Unsere Zeit vergißt ihn leider nur zu oft, wenn sie sogenannte moralisierende Geschichtsschreibung übt und liebt (vergl. Dr. Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode 1903, S. 21 ff., 138 ff., 589 ff.). Doch ist der Verfasser auch vielzusehr Kind seiner Zeit, die er auch draußen vor dem Feinde mitschaffen helfen darf, als daß sein Leben in Hegel und in der Gegenwart nicht auch eine Schattenseite bedingte. Wie bei Dr. Horwitz, das Ichproblem in der Romantik (1916: S. m. Bericht!), ist auch bei Dr. Falckenberg nicht immer klar, wo der behandelte Philosoph und wo sein Darsteller spricht, wenn auch letzterer im allgemeinen seine Anschauungen durch das übliche „Wir“ kennzeichnet und Hegels Worte in Anführungszeichen setzt. Doch um ein schwerer genießbares Nebeneinander der Gedanken des Philosophen zu vermeiden, faßt sie der Verfasser gegebenenfalls auch entschieden zusammen, verwischt allerdings durch diese gewiß berechtigte Form manchmal Hegels Eigenart. Auch bedingt der Versuch einer übersichtlichen Gliederung und einer folgerichtigen Entwicklung Hegelscher Anschauungen, daß Wiederholungen nicht ganz fehlen (vergl. z. B. die Darlegungen über den Krieg S. 17, 40, 46 ff., 52, 66), weil die einzelnen Gedankenkreise zueinander in verschränkten Beziehungen stehen; denn Hegels Grundansichten sind tatsächlich einheitlich und mehr oder minder keimartig auch schon dem jugendlichen Philosophen eigen (S. 61 ff.). Doch sind auch diese Umstände, die vielleicht angreifbar sind, nur Folgen eines löblichen Strebens nach scharf umrissener Schilderung und des ebenso zu billigenden, bereits erwähnten Verlangens der Zeit auch mit

der Feder zu dienen. Nur gegen den Schlußabschnitt habe ich grundsätzliche Bedenken. So anschaulich Vergleiche sein mögen, sie entbehren in diesem Falle nicht einer gewissen Gezwungenheit, da bei anderer Auswahl sich andere Beziehungen ergeben hätten und es unmöglich erscheint, auf wenigen Seiten die zweifellos vorhandenen Berührungen wirklich erschöpfend darzustellen. Meinem Empfinden nach erfüllen gelegentliche Hinweise, die z. B. auf Dr. W. Wundt (S. 45) und F. Toennies (S. 53) nicht fehlen, denselben Zweck, besonders wenn sie ein Namen- und Sachverzeichnis, das der Verfasser uns leider vorenthält, rasch auffinden läßt. Zum Schlusse meiner Anzeige möchte ich den Inhalt des Buches zum Teil mit Worten des Verfassers kurz andeuten: „Der Grundzug von Hegels Wesen war Verlegung der ganzen Innerlichkeit in die großen Wirklichkeiten von Wissenschaft, Kirche und Staat. Aus dieser Gesinnung heraus hat er die geniale Lehre vom objektiven Geist geschaffen." (S. 61). „Der objektive Geist zerfällt in drei Teile" — besser: äußert sich dreifach —: Das abstrakte Recht (S. 15 ff.), die Moralität (S. 22 ff.), die Sittlichkeit (S. 29 ff.). Dieselbe dreifache Steigerung findet sich auch bei dem letztgenannten Unterbegriff, indem er in drei immer wichtigere Kreise zerlegt wird: Familie (S. 29 ff.), bürgerliche Gesellschaft (S. 35 ff.), Staat (S. 42 ff.). Letzterer wird auch in seinen Beziehungen zur Religion beleuchtet (S. 55 ff.). In der Gliederung berühren sich mit Hegel die geistreichen Darlegungen des Berliner Professors Dr. Vierkandt, dessen Büchlein Staat und Gesellschaft ich später würdigen will.

Aus doppelter Ursache ist die Abhandlung des Prager Philosophie-Professors Dr. Oskar Kraus über seinen Amtsvorgänger Dr. Anton Marty (Halle, Niemeyer 1916, 1,50 M.) auch an dieser Stelle zu besprechen; denn Dr. M. „wollte an der Philosophie als Wissenschaft mitbauen" (S. 38). Es wird deshalb eine dankbare Aufgabe der Zukunft sein, den rein philosophischen Gehalt aus Ms. Werken herauszuheben (S. 39 und 52). Andrerseits ist die Untersuchung selbst ein Baustein zur Geschichte bestimmter Begriffe und Vorstellungen. Der 1. Teil bietet Stoff zu Schlüssen, wie sie auch der Berliner Gelehrte Dr. Richard Müller-Freienfels, das Denken und die Phantasie (1916) vertritt, während der 2. hauptsächlich der Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie dient, indem er die einzelnen Schriften Dr. Ms. eingehend würdigt. Diese Darlegungen (S. 16 ff.) klingen zusammen mit denjenigen von Dr. U. Kramar, Neue Grundlagen zur Psychologie des Denkens (1914). Mit wohltuender Wärme, die aber frei ist von einseitiger Parteinahme, wird das Leben und Wirken Dr. Ms. geschildert. Stets sucht Dr. Kraus das Gewordene zu erklären und zu begründen. Obwohl Dr. M. ein stillzurückgezogener Gelehrter sein wollte (S. 6, 11 ff.), erfuhr er schwere Angriffe. Wenn auch die letzten Triebkräfte für das Tun und noch mehr für das Unterlassen Dr. Ms. mit liebevoller Rücksicht nur angedeutet werden, so fehlt doch kein wesentlicher Zug im Charakterbild dieses liebenswürdigen Mannes (vergl. auch die Briefe

an Dr. Urbach in dessen Schrift, Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes. Wien 1916, S. 73 ff.). Aber nicht nur auf die Person Dr. Ms. fällt volles Licht, sondern auch auf manche von ihm bekämpfte, besonders seinen Leipziger Amtsgenossen Dr. Wilhelm Wundt (S. 14 ff., 37 ff.) oder ihm nahestehende Forscher, vor allem seinen Wiener Freund Dr. Franz Brentano. Ihm, der 80jährig am 17. März 1917 dem früher verstorbenen Dr. M. in den Tod folgte, hat Dr. M. bei aller späteren Meinungsverschiedenheit stets die Treue gewahrt (S. 66 ff.). Möge die völlige, verheißungsvoll begonnene Herausgabe von Dr. M. Schriften, welche durch die besprochene Abhandlung eingeleitet werden sollen und zum Teil schon gedruckt vorliegen, nicht zu lange auf sich warten lassen, damit die Wesensart des feinsinnigen Denkers, der am Ende seines Lebens fast ganz einsam geworden war, auch Fernerstehenden in allen Verästelungen erkennbar wird und auf diese Weise die Nachwelt dem unentwegten Wahrheitssucher (vergl. Dr. Urbach a. a. O. S. 80, dagegen S. 100 und 113 ein überraschender, unrichtiger Widerspruch) gerechter wird, als seine Gegenwart; denn einseitig kirchlicher Standpunkt hat dem Lebenden schweres Leid zugefügt (Seite 5 und 8). Diese Gesamtausgabe wird wohl auch eine weitergehende Beschäftigung von Vertretern verschiedener Wissensgebiete mit Dr. M. veranlassen; denn da er regen Geistes war (Dr. Urbach a. a. O. S. 52 f.), finden sich in seinen Werken vielgestaltige Anregungen verstreut. Sie harren der zusammenfassenden, bearbeitenden Hand (S. 38, 40, 41).

Wenn ich die Arbeit von Dr. Walther Hirt, Ein neuer Weg zur Erforschung der Seele (München 1916) bespreche, weise ich auf die Schwierigkeit, vielleicht darf ich sogar schreiben, Unmöglichkeit hin, einen grundsätzlichen Gegner in den sog. letzten Fragen des Daseins zu überzeugen. Diese Umstimmung ist nur denkbar, wenn jener das ehrliche Streben hat, seinen Standpunkt immer von neuem durchzudenken; in diesem Fall ist er allerdings fast schon kein grundsätzlicher Verneiner mehr. Meine Sätze bestätigt auch die Arbeit des Wiener Gelehrten Dr. Benno Urbach, Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes (Wien, I, 1916, Perles, Seilergasse 4): denn das, was Dr. Hirt ausdrücklich ablehnt (S. 58), und Dr. Robert Reininger, das psychophysische Problem (1916, S. 190), bescheiden zurückhaltend, außerhalb der Untersuchung stellt, will Dr. Urbach erweisen (S. 8, 60, 69), obwohl oder weil sein Vorwort die gegebenen Meinungsverschiedenheiten und Schwierigkeiten betonen muß (S. 13). Den ersten Anstoß, sich mit der behandelten Frage zu beschäftigen, empfing Dr. Urbach, als in der „Schule" des Wiener Philosophie-Prof. Dr. Franz Brentano, sich an diesem Stein die Geister schieden (S. 4, vergl. auch Dr. Oskar Kraus, Marty S. 66 ff.). Die unmittelbare Veranlassung zu dem Wagnis aber bildete wohl ein Briefwechsel, den er ungefähr 1 Jahr vor dem Tode Dr. Ms. mit seinem Prager Lehrer hatte. Offen gestanden ist diese Ursache für den feiner empfindenden Leser aus mehreren Gründen peinlich. Die Veröffentlichung erfolgte, als

der Verstorbene sich nicht mehr äußern konnte, (Dr. Kraus a. a. O. S. 14) und obwohl Dr. M. vor allem wegen seiner Stellung dem Übersinnlichen gegenüber angegriffen wurde (S. 46, 71, 85, 91, vergl. Dr. Kraus, S. 5 und 8 ff.). Dem Vorwurf der mangelnden Rücksicht sucht das psychologisch sehr ertragreiche Vorwort die Spitze abzubrechen, indem der Verfasser versichert, nur der Wahrheit dienen zu wollen (vergl. S. 80 und 97). War aber für diesen löblichen Zweck das Hereinziehen von Dr. Marty nötig? Mußte die Unterredungsform von griechischen Philosophen nachgeahmt werden? Ein wirkliches Zwiegespräch, bei dem die Beweisgründe von beiden Seiten mit aller Wucht vorgebracht werden, kommt auch in diesem Falle nicht zu Stande; denn stets spricht Dr. Urbach; auch gesteht er selbst zu daß er mündliche Äußerungen Dr. Ms. weder wörtlich noch inhaltlich genau wiedergibt und natürlich auch nicht genau angeben konnte, schon weil die Erinnerung nach längerer Zeit etwas getrübt sein mußte (S. 6). Wie kann unter diesen Umständen behauptet werden, „daß an der Beweisführung als solcher nichts geändert wurde" (S. 6)? Schließlich läßt sich über die Tatsache nicht leicht hinwegkommen, daß auch briefliche Äußerungen, die sonst vertraulich behandelt zu werden pflegen, der Öffentlichkeit vorgelegt werden, wie Dr. Urbach seinem Lehrer Dr. Marty auch eine Antwort auf den Brief eines anderen überschickte (S. 79). Das Verhalten Dr. Us. gegenüber den Briefen Dr. Martys ist um so eigenartiger, als die Fassung derselben, selbst mit den Verbesserungen Dr. Us. (S. 5 unten) deutlich erkennen läßt, daß der Schreibende nicht an die Möglichkeit eines Druckes dachte (S. 74, 108). Um auch diesen Einwänden gegen sein Verfahren zu begegnen, sagt Dr. U. in demselben Vorwort, daß auch ausführliche Buchdarstellungen von Dr. M. benützt wurden. Doch muß er selbst wiederum zugeben, daß Dr. M. seine Gedanken über Real und Nichtreal „nicht zu einer einheitlichen Theorie geordnet" (S. 42, vergl. Dr. Kraus a. a. O. 57, Anm. 1), so daß Unausgeglichensein von vornherein möglich ist und mit dieser Wahrscheinlichkeit auch die andere, daß Äußerungen Dr. Ms. willkürlich aufgefaßt werden können, z. B. über Begriffsbestimmung von Existenz (S. 49 und 84). Wie kann der Leser die Darstellung Dr. Us. selbständig nachprüfen, wenn nicht einmal das Eigentum von Dr. Marty und Dr. Brentano geschieden wird (S. 69, unten), wie auch sonst die Verweise zum Teil unbestimmt (S. 19, 30 ff. — die jonischen Philosophen; alle? —, S. 37 unten, S. 55 und 26 Ende, 58 ff.) oder willkürlich sind (z. B. fehlt S. 49 der Verweis auf 84, Begriffs-Existenz betreffend)? Damit die verschiedenen Erklärungen, welche Dr. U. wohl in einem richtigen Gefühl eine angreifbare Stellung verteidigen zu müssen, mit anerkennenswerter, aber zweischneidiger Offenheit abgab, nicht übersehen werden, läßt er durch seinen Verleger auf sie besonders aufmerksam machen, obwohl jeder sorgfältiger und vielleicht noch mehr der flüchtigste Leser ein Vorwort nicht zu überschlagen pflegt. Daß Dr. U. uns Wissenschaftlern solche Nachlässigkeit zutraut, will und kann ich nicht annehmen. Ebenso ist mir durch Brief-

wechsel mit dem Verfasser eine andere Annahme unmöglich geworden, alsob er sich an die große Masse der sog. Gebildeten wende, im Falle sie der zugkräftige Titel, dessen Eindruck er richtig vorausahnt (S. 3 oben und 100), anlockt; denn ihnen diese einseitige dargestellte Streitschrift vorzulegen, müßte ganz besonderes Bedenken erregen, da bei Fernerstehenden auf diese Weise das Gedächtnis eines ehrlichen Wahrheitssuchers (vergl. meine Besprechung von Dr. Kraus a. a. O.) in einem schiefen Licht gezeigt wird. Um nämlich die Ansichten Dr. Martys gerecht zu würdigen — was natürlich nicht die Absicht von Dr. U. war, da er den Kampf gegen Dr. M. nur führte, um seinen Gottesbeweis darstellen zu können —, muß man seinen Entwicklungsgang vom katholischen Priester, den seine Kirchenlehre in engumschriebene Bahnen weist, zum frei gerichteten Forscher, der als Theist zu bezeichnen ist (S. 107), mit allen psychologisch zu erklärenden Begleiterscheinungen beachten. Findet sich diese begründende Seelenprüfung bei Dr. Urbach? — Doch gelten meine Einwände nur dem Verfahren Dr. Us., nicht der Sache. Es wäre wirklich wertvoll, wenn das Dasein Gottes durch erkenntnistheoretische Beweise vollgültig ergründet werden könnte (vergl. auch A. Kästner, Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung, 1907 und Dr. Karl Dunkmann, Religionsphilosophie, 1917, Seite 162 f., 165, 185; 209, 243, 264, 283). Aber auch der Briefwechsel zwischen Dr. M. und Dr. U. zeigt selbst in der zurechtgemachten Form, daß diese Hoffnung wohl ein Wahn ist. Wer die beiderseitigen Äußerungen vorurteilslos liest, muß leider erkennen, daß die beiden Herren aneinander vorbeireden (S 96 ff.), wie man im gewöhnlichen Leben, dessen Sprache auch Dr. U. der wissenschaftlichen gegenüberstellt (S. 15, 24, 26 f., 58, 81, 96, 107), zu sagen pflegt. Zutreffend ist aber zweifellos die Aussage Dr. Us., daß jede Begriffsbestimmung vor allem richtig abgegrenzt werden muß (S. 9). Aber gerade die Entwicklung des Bewußtseinbegriffes in der Brentano-„Schule" (S. 14, vergl. auch 11 ff., 74 ff., 96, 102 ff., dazu Einleitung von Dr. O. Kraus zu Dr. Marty, Zeit und Raum) lehrt, daß auch das scheinbar Festeste bei einer Überprüfung ins Wanken kommt. Diesen Kampf zu schildern wäre ein wirkliches Verdienst gewesen. Im Verlaufe dieser Untersuchung hätte Dr. U. dieselben Punkte entwickeln können, wie in der vorliegenden Schrift, ohne Dr. Marty in den Vordergrund zu schieben. — Wie Dr. U. zu seinen Ansichten kam, sagt er an zwei Stellen (S. 38 oben, 1. Abschn. und 105). Diese Sätze, die persönlich richtig sein mögen, — ich zweifle nicht, daß Dr. U. sich „erleuchtet" fühlte (S. 105) —, überwinden aber keine Leugner des Urgeistes. Ich gehöre nicht zu ihnen, kann aber leider, je tiefer ich mich einzudringen bemühe, nicht finden, daß mit dialektischen Ausführungen, die an scholastische Spitzfindigkeiten anklingen (S. 50 und 58 unten), ein innerlich Widerstrebender gewonnen werden kann. Deshalb unterließ ich auch, entgegen meinem Brauch, eine ausführliche Wiedergabe, wie Dr. U. den „Beweis" führt, zumal er nicht neu ist. Schon den

Kirchenvater Augustin wollte — nach der Sage — ein Engelskind überzeugen, man könne Gott nicht mit dem Verstand, sondern nur mit dem Glauben begreifen, indem es das Meer in eine Sandgrube schöpfen zu wollen schien. Augustin aber empfing, als er seine Zweifel gegenüber diesem Unterfangen ausdrückte, sofort die Nutzanwendung auf sein eigenes vergebliches Beginnen. Dieses Zugeständnis, daß ein erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes bis jetzt noch nicht geglückt ist, macht aber meines Erachtens niemand zum Atheisten (S. 85, 91, 100. 119), Materialisten (S. 59, 76, 111, 127), Objektivisten (S. 89, 94, 111), Subjektivisten oder Skeptiker (S. 37, 55, 76, 85, 96, 116, 128), wie die „schönen" Wortbildungen heißen, „sondern nur zu einem bescheiden Verzichtenden, der Wissen und Glauben trennen will."

Als ich das Buch von Dr. Julius Friedrich, die Bedeutung der Psychologie für Bekämpfung der Verbrechen (1915), besprach, wies ich auf ein älteres Werk und einen früheren Aufsatz desselben Verfassers hin. Diesen beiden Untersuchungen möchte ich nachträglich einige Worte widmen; denn die „rechtsphilosophischen und kriminalpsychologischen Studien" über „Bestrafen der Motive und Motive der Bestrafung" (Berlin 1910), bauen sich vorwiegend auf angewendete Psychologie auf. Es hat auch besonderen Wert, sich von einem Außenseiter, der aber volles Verständnis und Hinneigung für Psychologie besitzt, sagen zu lassen, was ihm an der bisherigen Forschungsweise auf diesem Gebiete richtig und falsch erscheint, welche Zukunftsaufgaben sich aus dieser Feststellung ergeben. Wenn auch manche vom Verfasser beobachtete Lücken (8, 62, 97, 106, 108, 221 ff.) zum Teil (Seite 69, 75, 225 ff., 295 Anm. 2) in den letzten Jahren ausgefüllt wurden, so entbehrt auch ein Rückblick auf frühere Zustände nicht der besonderen Bedeutung, weil er Stoff für entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen bietet. Da der geistvolle, belesene und erfahrene Verfasser mehr Psychologie in der Rechtspflege beachtet sehen möchte, verlangt er, daß nicht nur Richter und Staatsanwälte, sondern auch niedere Gerichts- und Vollstreckungsbeamte, sowie Laienrichter besonders mit Hilfe der historisch-psychologischen Arbeitsweise (S. 32 ff., 58, 62, 70, 97, 104 ff., 162, 182, 204, 209, 215 ff., 226, 242, 247, 261 ff., 273, 278, 283, 289, 293) sich psychologisch besser als bisher schulen (S. 211 ff. und 245 f.). Die Rechtsvertreter im engeren Sinn sollen auch durch besondere Anforderungen in den Prüfungen veranlaßt werden, sich ernstlich mit Psychologie und ihrer Anwendung im Rechtsleben zu beschäftigen, weil ohne diesen äußeren Zwang, den der Verfasser mit feinem psychologischen Verständnis für den menschlichen Willen vorschlägt, keine allgemeine Beschäftigung mit Psychologie eintreten dürfte (S. 180, 214 ff., 221 ff., 225, 239, 250). Wenn man wegen der Tatsache, daß nicht alle Rechtsstudenten für Seelenforschung gleiches Verständnis und Sinn besitzen dürften, eine gewisse Eignung für dieselbe als unerläßliche Voraussetzung des Rechtsstudiums erklärt, so berührt man sich mit For-

derungen, wie sie mein Amtsgenosse W. J. Ruttmann in seinem tiefschürfenden Büchlein, Berufswahl (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 522, 1916) aufstellt. Diese Gedankengänge führen uns also in allgemeine und besondere Berufspsychologie herein. Sie ist leider nicht allzusehr angebaut und wird noch weniger von jungen Studenten beachtet, zum Unsegen für sie selbst, ihren künftigen Beruf und leider auch infolgedessen für die Allgemeinheit. Es wäre aber nicht schwer, Selbsterkenntnis zu üben, wenn man bei der Berufswahl mehr unbefangene Beurteiler, insbesondere frühere Lehrer, fragte, sowie etwas Handschriftendeutung, über die besonders Dr. Schneidemühl schrieb (s. m. Bericht!), übte, statt äußere Gesichtspunkte das entscheidende Wort sprechen ließe (Ruttman a. a. O. S. 89, 98). Infolgedessen beschämen den gelehrten Juristen gelegentlich Laienrichter im psychologischen Verständnis, indem sie weniger nach dem strengen Buchstaben des Rechtes, als im Empfinden für Beweggründe und mannigfache Einflüsse, unter welchen der Angeklagte vor und während der Tat stand, ihren Spruch fällen (S. 217 ff., gewichtige Einwände 248 und 252). Nur diese Tatsache erklärt manchen überraschenden Freispruch: deshalb lehnen Verteidiger und Staatsanwalt einen Geschworenen ab, wenn sie denselben aus politischen, religiösen, gesellschaftlichen Gründen dem Angeklagten gut oder übel gesinnt vermuten. Die Bestimmung über Auswahl der Geschworenen ist also — bewußt oder unbewußt — aus psychologischer Erfahrung in das Gesetz aufgenommen worden, wie auch der Richter bei seinen Urteilen sich fragen muß, welche Beweggründe der Gesetzgeber bei den einzelnen Bestimmungen hatte, damit er weiß, in welchem Geist sie aufzufassen und gegebenenfalls auszulegen sind (S. 29, 47 ff., 59, 69 f., 76, 79 ff., 111, 121, 164 ff., 197, 207, 211, 249); denn jene Ansicht, daß das Recht ein unbeugsamer Schützer und Rächer sei, besteht nur im Kopfe überspannter Idealisten: Ein Menschenwerk muß unvollkommen sein (vergl. auch Dr. Otto von der Pfordten, Ethik, Sammlung Göschen Nr. 90, S. 145 f.). Auch um dieser Geständnisse willen wird jeder psychologisch gerichtete Leser das Buch und mit ihm den Verfasser, der auch der Sprachgeschichte wichtige Hilfen bietet (S. 12, 14, 25, 31, 35 f., 38, 43, 46 ff., 50 ff., 67, 70, 82 ff., 116 ff., 123, 148, 223, 261, 284), schätzen. Überall klingt ein warmes Gefühl für die Sache durch.

Manchmal wird Dr. Friedrich auch bitter gegen bestehendes Falsches (S. 16, 148, 214 ff., 264), ohne daß er natürlich als wahrhaft Gebildeter die Form verletzt. Sein „ich klage an" klingt infolgedessen nicht als ein vernichtendes Verdammungsurteil, sondern als sehr entschiedener Wink Vorhandenes auf seine Richtigkeit zu prüfen, um Einwandfreies an seine Stelle zu setzen. Diese Forderung erhebt insbesondere für das Kolonialrecht (S. 23 ff.) auch eine kleine Sonderschrift, Kolonialpolitik als Wissenschaft (1909). Über die Frage, welche Rechtsbräuche ein Europäer gegenüber Eingeborene beobachten muß, ist auch in Deutschland nach dem Vorgange des Pro-

fessors Dr. Joseph Kohler (Bestrafung der Motive S. 10) in letzten Jahrzehnten viel verhandelt worden, seitdem wir anfingen aus der mehr tastenden Kolonialbetätigung in die zielbewußt aufbauende einzutreten. Die wertvollsten Abhandlungen (vergl. die Abschn. Rechtsgeschichte in den Literaturzusammenstellungen des deutschen Kolonialblattes und in den jährlichen Bücherverzeichnissen der deutschen Kolonialgesellschaft) sind natürlich diejenigen, welche das vorhandene Eingeborenenrecht beschreiben (S. 23 f.) und durch diese Angaben dem heimatlichen Gesetzgeber Unterlagen bietet, wie er — ohne hergebrachte Anschauungen und Vorstellungen der Eingeborenen zu schwer zu verletzen, — etwaige Unebenheiten und Lücken in der gegebenen Rechtsprechung beseitigen und fehlende, höhere Gesichtspunkte wirksam werden lassen kann (S. 25 ff., vergl. Bestrafung der Motive 189). Durch solche mühsame Untersuchungen dringen wir auch tief in die Geisteswelt der Eingeborenen ein und schaffen auf diesem Wege, den auch Handschriftenbeobachtung wirksam unterstützen kann (Dr. G. Schneidemühl, die Handschriftenbeurteilung, Aus Natur und Geisteswelt Nr. 514, S. 36), Bausteine für eine wirklich verständnisinnige Psychologie der Eingeborenen; denn wir müssen uns endlich frei machen von dem veralteten Schlagwort, gegen das Dr. Friedrich an anderer Stelle sich sehr entschieden wendet (Bestrafung der Motive 170), alsob die Eingeborenen Wilde (S. 8, Bestraf. d. Motive S. 10 ff.), d. h. Naturmenschen (S. 8, 28, 33, Bestraf. d. Motive S. 20, 51, 55), seien, welche wie Kinder zu behandeln sind; während wir Weiße die Kulturmenschen darstellen (S. 10, 16 ff., Bestrafung der Motive S. 190 ff.); auch Dr. F. betont mit dem Ausdruck „jeweiliger Kulturzustand" das Fließende desselben (Bestrafung der Motive S. 240, 272, 300,304 ff., 308). Das, was viele Deutsche in Übersee bewußt oder unbewußt bei der Behandlung von Eingeborenen taten (S. 36), muß, auf sichere Grundlage gestellt, Allgemeingut der Überseedeutschen werden, damit wir auch auf diese Weise die schwere Einbuße an Macht in Übersee wettmachen, indem wir — ohne Herrenmenschen oder „gefühlsselige Brüder in Christo zu sein —" den klar erkannten, allerdings schweren Weg eines gerechten und deshalb richtigen Verhaltens gegenüber den Eingeborenen auch in Zukunft gehen.

Als ich über den feinsinnigen Vortrag des Bibliothekars an der Wiener Hofbibliothek Dr. Karl von Rohretz, Diderots Weltanschauung (1914), berichtete, bemerkte ich, daß Diderots vielseitiges und keineswegs einheitliches Lebenswerk genug Abhandlungen anrege. Denselben Gedanken sprach hinsichtlich Rousseaus der Krakauer Privatdozent Dr. A. von Peretiatkowicz aus, als er die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau darstellte (Wien, Hölder, Rote Turmstraße 25, 1916. Sonderabdruck aus der von Hofrat Prof. Dr. Grünhut herausgegebenen Zeitschrift für Privat- und öffentliches Recht der Gegenwart, 42. Band). Zielbewußt zeigt der Verfasser, wie und warum die vorhandene Rousseau-Literatur, deren Einzelnachweis wünschenswert gewesen wäre, lückenhaft ist (S. 3 f.). Weil einzelne Äußerungen Rousseaus,

aus dem Zusammenhang gerissen, gewürdigt wurden, entstanden schiefe Urteile. Die Hauptfehlerquelle war aber, daß übersehen wurde: „Der Naturbegriff ist bei Rousseau dem Urteile nach veränderlich und nicht immer entscheidend, sondern im Verhältnis zu einer einheitlichen und folgerichtigen Weltauffassung, welche nach Stoiker-Art die Glückseligkeit von der Tugend abhängen läßt, etwas Abgeleitetes“ (S. 5 ff.). Aber Dr. von P. erkennt nicht nur eine dankbare Aufgabe, sondern sucht sie auch einleuchtend durchzuführen; nur schade, daß er zu sehr als Rechts- und zu wenig als Geschichtsforscher schreibt. Obwohl nämlich der geschichtliche Zusammenhang in erster Linie Rousseausche Gedanken erklärt und rechtfertigt, ist er nicht immer wieder erläuternder Hintergrund (S. 31 ff.). Das fortwährende Betrachten jener Tatsachen ist aber nötig, um nicht gegenüber Rousseau ungerecht zu sein. Auch der belesene Verfasser, der zweifellos Rousseau gründlich durchgearbeitet hat, scheint am Ende (S. 40) über R. fast den Richterstab brechen zu wollen, weil auch Dr. von P. etwas übersieht, daß Rousseau ganz Kind seiner Zeit ist. Ich will sicherlich nicht die alte Streitfrage aufwerfen und einseitig entscheiden, wer das Geschehen eines bestimmten Zeitraumes bewirkt: Ist es die breite Masse, welche ihre Leitgedanken in ihren Führern verkörpert sieht, oder der einzelne Vorkämpfer, welcher die Menge mit sich fortreißt und ihr einredet, die Meinungen von Wenigen seien allgemeine. Das Gesetz der Wechselwirkung ist und bleibt unabänderlich wirksam. Von ihm ist der Verfasser leider zu wenig durchgedrungen, wenn er auch deutlich macht, daß Rousseau manche Gedanken äußert, um anderen entgegenzutreten (S. 7 ff.). Doch vielleicht enthält mein Eindruck eine Ungerechtigkeit gegen den Verfasser, der den von mir vermißten Plan nicht hatte, sondern R.'s Ansichten philosophisch, nicht geschichtlich entwickeln wollte. Über die Wege einer Untersuchung aber zu streiten, ist ziemlich fruchtlos. Ich erwähne deshalb ausdrücklich, daß Dr. v. P. seine Arbeitsweise in seiner Habilitationsschrift ausführlich begründete. Bei aller aufrichtigen Freude am Gebotenen, das der psychologischen Zergliederung Rousseaus und seiner Zeit sehr wertvolle Unterlagen gibt, glaube ich schließlich auch hinweisen zu dürfen, daß Dr. von P. sich Wiederholungen erspart und den Zusammenhang noch schärfer hätte heraustreten lassen, wenn er Verweise auf verwandte Gedanken eingeschoben hätte. Doch diese philologische Genauigkeit scheint mehr und mehr außer Brauch zu kommen, obwohl sie zu den besten Seiten der philologischen Arbeitsweise gehört.

Schon der Stoff sichert dem Buche Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal von Dr. Alfred von Martin, der als verwundeter Artillerieleutnant d. R. sich durch das genannte Werk die Erlaubnis erwarb, an der Frankfurter Hochschule Vorlesungen zu halten, lebhafte Anteilnahme; denn die Ausdrücke humanistisches Lebensideal und Renaissance üben selbst auf Leute, welche glauben den Vergangenheitsballast entbehren

zu können, lebhafte Anziehungskraft aus. Wenn auch der Buchheld selbst — da die Darstellung sich bei aller Geschichtlichkeit wie ein Roman liest, bitte ich dieses Wort gebrauchen zu dürfen — zu den Geistern 2. Ordnung gehört, unterhielt er doch zu den Führern der italienischen Renaissance lebhafte Beziehungen, sodaß die Schilderung seines Lebens und Wirkens eine feinsinnige psychologische Zergliederung des ganzen Zeitraumes wird, nach der Art von Dr. Richard Müller-Freienfels, das Denken und die Phantasie (1916). Das vorliegende Werk ist also ein würdiges 33. Glied in den Beiträgen zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von Dr. Wälter Götz (Leipzig, Teubner 1916, 12 M.) Die sachliche Grundlage des Buches bildet neben Abhandlungen, welche auch meist ungedruckt in Florenz und Rom lagern, die vielen Briefe, die Salutati nach dem Zeitbrauche schrieb und empfing. Wir erleben die Renaissancefreude an hochtrabender, bilderreicher Sprache (S. 20 ff., 26 f., 41, 82, 162 ff., 172 ff., 180, 183 ff., 191, 212 ff., 264, 274 ff.) fortwährend mit, und suchen sie, die z. B. in gedruckten Leichenreden des 17./18. Jahrhundert wiederkehrt (vergl. die reichhaltige Sammlung im Germanischen Museum u. der Stadtbibliothek Nürnberg), aus persönlicher und völkischer Eigenart, aus orientalisch-südländischer Einwirkung, die wir noch heute in Märchenerzählungen fühlen, zu begreifen. Auch Chinesen und Japaner lieben dieselben Höflichkeitsformen und auch bei uns werden sie, zum guten Teil unter fremdem, besonders französisch-italienischen Einfluß, seit dem Beginn der Neuzeit sich ausbreitend, bis in die Gegenwart herein gebraucht, fallen allerdings dem Allverschlinger Krieg mit Recht teilweise zum Opfer. Diese allgemein menschlichen Züge sind zur richtigen psychologischen Würdigung der Sachlage genau zu beachten. In klarer, scharfer Gliederung versucht der Verfasser den Zusammenhang wenigstens anzudeuten (S. 33, 96 Anm. 6, 139, 142 ff., 147, 211 ff., 257, 260 ff.), ohne sich in allgemeine Darlegungen zu verlieren oder das Persönliche zu pressen, damit es zu dem üblich gewordenen Gesamtbild paßt. Genaue Anmerkungen, welche bei aller Reichhaltigkeit niemals unverarbeiteten Stoff bergen, begründen das im Text Gesagte. Mit anderen Darstellungen setzt sich der Verfasser sehr entschieden auseinander (S. 4 ff.), wenn er auch im leichten Widerspruch zum eigenen Verfahren „das Ausstellen von Zensuren“ ihnen vorwirft (S. 4). Doch mit Recht tadelt er das „Sprüchemachen“, wie das Wort Konstruieren ersetzt werden kann (Vorw. VI S. 9 und 12), während er andererseits mit derselben Berechtigung gegenüber Dr. Burckhards Renaissance-Werk, dessen Schattenseiten er keineswegs übersieht (S. 15), warme Worte findet (S. 14 ff.). Trotz ehrlichen, fortwährend bewiesenen Strebens nach Selbstkritik (vergl. auch Vorw. VI) ist die Versuchung allgemeine Eindrücke in scharf umrissenen Schilderungen — auch auf Kosten einer getreuen Beachtung des Viel-Gestaltigen bei einer Persönlichkeit oder Zeit — wiederzugeben, mitunter so groß, daß ihr selbst Dr. von Martin

zu erliegen droht (S. 23, 34 oben, 54, fromme Scholastik, vergl. 91 u. 210, dagegen 76 u. 96; 105 mit 162 ff.: Kultus der Form; 115 Anm. 7. u. 119). Allerdings haben alle, welche über Renaissance klingende Worte schreiben, auch einen psychologisch begründeten Entschuldigungsgrund. Die oben erwähnte Renaissance-Vorliebe für schöne, allgemeine Redensarten, die bei Personen jener Zeit auch maßlosen Stolz und Empfindlichkeit (S. 116, 151, 168 ff.), zusammen mit Lobsprüchen auf Gegenseitigkeit (besonders S. 201 ff.) zeitigt, färbt — bewußt oder unbewußt — auf manche Darsteller, zu denen Dr. v. Martin erfreulicherweise nicht gehört, ab (vergl. auch Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 6, 271 ff.: Besprechung der Arbeit von Dr. Friedr. Roth, die Einführung der Reformation in Nürnberg durch Dr. h. c. Mummenhoff). Trotz einiger Einwände bleibt das Werk von Dr. von Martin sehr wertvoll, weil es auch neue Untersuchungen anregt, z. B. über Tugendbegriff (S. 92, 102, 115, 198), auf den ich bei Besprechung der Arbeiten von Dr. Karl Dürr, Begriffsinhalte und die Bildung derselben (1916), Dr. Theodor Kehr, das Bewußtseinsproblem (1916) und Dr. Ernst Schröder, Plotins Abhandlungen *πόθεν τὰ κακά* (1916), zurückkomme. Indem Dr. von Martin strebt die Dinge von verschiedenen Seiten zu beleuchten, wiederholt er sich gelegentlich, wie besonders Exkurse, Anhang und das Verzeichnis erkennen lassen. Letzteres selbst scheint sauber gearbeitet, wenn auch leider Ausdrücke der Inhaltsübersicht nicht aufgenommen wurden, sodaß nicht alle vorkommenden Begriffe leicht und rasch festgestellt werden können.

Die tiefgründige Untersuchung des Kieler Pathologieprof. Dr. G. Schneidemühl, die Handschriftenbeurteilung (Leipzig, Teubner, Aus Natur und Geisteswelt Nr. 514, 1916) ist insoferne leicht zu würdigen, als der Verfasser selbst die Aufgaben und das erreichbare Ziel der Handschriftendeutung eng umgrenzt und vor allem mit den vielen, welche im Gerichts- und Zeitungssprechsaal eine Afterkunst üben, sehr entschieden abrechnet (Vorw. S. 1 ff., 23 ff., 80 ff.), wie er auch andererseits sich bemüht, „die vielfachen Bedeutungen und Aufgaben der Handschriftenbeurteilung für Wissenschaft und das Leben" nachzuweisen (S. 15 ff). Aus dem Buche, das Auszug und Ergänzung eines größeren, später zu würdigenden Werkes „Handschrift und Charakter" desselben Verfassers ist, kann man sich aber Handschriftendeutung nicht aneignen; denn mit ihr geht es — wie mit jeder ernsten Tätigkeit —, sie kann nur durch langjährige Übung einigermaßen erlernt werden. Gleich halbgebildeten Hypnotiseuren hat auch die große Masse der Handschriftendeuter viel Unglück angerichtet, weil sie psychologisch nicht geschult ist. Wer allerdings diese Voraussetzung erfüllt, der wird aus der Handschrift manches erkennen können, aber auch mit seinen Feststellungen ebenso vorsichtig und zurückhaltend wie der Verfasser sein; denn, da er mehr als 30jährige Erfahrung besitzt, weiß er, daß Menschen viel zu mannigfach sein können, als daß sie sich immer

auf klare Formeln bringen lassen. Die Darlegungen Dr. G. Schneidemühls sind auch eine wohl ungewollte Antwort auf die Frage, welche Schriftzeichen dürfen deutsch genannt werden. Der Weltkrieg hat nämlich auch diesen alten Streit neu und stärker aufleben lassen. Besonders der Bund Deutscher Hochschullehrer (Berlin-Steglitz, Belforter Straße 13) wurde Rufer im Kampfe und bot vor allem in seinen Richtlinien der Schriftentwicklung wertvollen Quellenstoff. Im Januar 1917 nahm aber der Inhaber einer der größten deutschen Schreibfederfabriken, Fr. Sonnecken, Bonn das Wort, um sich im Gegensatz zu dem erwähnten Bund für die sogen. Antiqua zu erklären. In dieselbe Kerbe schlug in den ersten Junitagen 1917 eine kurze Zeitungsbemerkung, welche ich auch den „Münchener Neuesten Nachrichten" entnehme: „Nur wenige wissen es, daß die Frakturschrift, die wir fälschlich die deutsche nennen, zuerst in französischen Klöstern aufkam, nämlich um 1280, während sie in Deutschland erst nach 1320 nachweisbar ist. Vom streng historischen Standpunkt aus müßte also die Schriftgattung, mit der unsere Zeitungen und ein Teil unserer Bücher gedruckt sind, die altfranzösische genannt werden. Hingegen ist die Antiqua, die wir fälschlicherweise die lateinische nennen, eine echt deutsche; denn sie entstand Ende des 8. Jahrhunderts am Hofe Karls des Großen in Aachen." An dieser Feststellung ist nicht zu rütteln, wie auch nur kurze Beschäftigung mit mittelalterlichen Handschriften lehrt. Aber die Frage, ob Antiqua oder gotische Schrift zu gebrauchen sei, ist nach den Ergebnissen von Dr. Schneidemühl falsch gestellt; denn die Wahl zwischen beiden Arten ist nicht eine Folge oder Äußerung deutscher oder undeutscher Gesinnung, nicht ein Werturteil über größere Schönheit und Leserlichkeit der einen Form, sondern eine Sache persönlicher Eigenschaften (S. 53, 60 ff., vergl. auch S. 36, 39) oder richtiger bestimmter Willensakte (S. 8), ohne daß ich natürlich bei dieser Gelegenheit wieder einmal das Wort Wille behandle, indem ich zur Auffassung von Dr. Schneidemühl Stellung nehme. Wenn wir gewisse Handschriftendrucke in den Büchern von Dr. Sch., des erwähnten Bundes oder in den Zeitungen anläßlich der Kriegsanleihen würdigen, ohne den ganzen Zusammenhang zu überblicken, so scheint es zunächst, als ob Tatmenschen die spitzen, die sogen. gotischen Buchstaben bevorzugen; während Persönlichkeiten, bei denen das Gefühlsleben überwiegt, die weicher gehaltene Antiqua wählen. Doch finden wir manche Beobachtungen des Gegenteils, z. B. bei Dr. Sch. (Bild S. 12 f. und 78) oder in den Unterschriften dreier vielgenannter Herren, des Münchener Erzbischofs Dr. von Faulhaber, des Generalstabschefs von Hindenburg, des Kriegsministers von Stein; sie alle gebrauchen nur im Texte gotische Buchstaben. Deshalb ist es nicht einwandfrei, wenn nur Unterschriften als Schreibproben gegeben werden. Wegen dieser verschiedenen Beobachtungen muß auch bei dieser Gelegenheit Mißtrauen gegen alle Schlagworte und vorschnelles Verallgemeinern ausgesprochen

werden (S. 27, 29 ff., 37 ff., 47 ff., 59 ff.). Auch Dr. Sch. gebraucht immer wieder bei seinen Schlüssen die gefährlichen Ausdrücke „im allgemeinen, keineswegs immer, nicht selten, zuweilen" und ähnliche. Alle Abweichungen von der bisher erkannten Beurteilung haben aber sehr wahrscheinlich auch ihre Gesetze. Sie aufzufinden ist aber nur möglich, wenn sehr viel mehr Stoff gesammelt und gesichtet ist. Deshalb schlägt auch Dr. Sch. vor, alte und neue Handschriften nach bestimmten Gesichtspunkten zusammenzustellen und Lücken durch besondere Versuche auszufüllen. Wie bei der allgemeinen Experimentalpsychologie werden sie zu umso sicheren Ergebnissen führen, je weniger die Versuchspersonen wissen, daß sie benützt werden. Die Schlüsse werden auch um so einwandfreier, je mehr Belege und vor allem aus verschiedenen Jahren vorliegen, da sich viele, wenn nicht alle Menschen im Laufe ihres Lebens mehr oder minder auch in ihrer Wesensart ändern (S. 18 ff., 71 ff.). Daher sind auch die an einzelnen Schulen begonnenen Handschriftensammlungen wichtig und weiter auszubauen (S. 13, 21, 49), weil auf Grund der Handschriftendeutung auch die Berufswahl, über die ich auch bei dem Besprechen Dr. Friedrichs Bestrafung der Motive redete, zum Heile des Werdenden und seiner Umwelt beeinflußt werden soll und kann (S. 17 ff.). Dr. Sch's. Folgerungen und Annahmen eröffnen also auch der psychologischen Forschung ein weites Arbeitsfeld, sodaß es gerechtfertigt sein dürfte, seine Abhandlung auch an dieser Stelle so eingehend zu würdigen, als geschehen ist.

Mit feinem Verständnis für die Aufgabe und Arbeitsweise einer gerechten Geschichtsschreibung behandelt der Münchener Universitätsrektor des Jahres 1914/15. Friedrich v. Müller, „Spekulation und Mystik in der Heilkunde" (München 1914). Nicht ohne treffenden Spott (S. 7, 28 unten) und zielbewußte Ablehnung (S. 8, 14 Anmerk. 1, 16) gegenüber dem, was ihm falsch dünkt, bietet er einen Überblick über die „leitenden Ideen (= Gedanken) der Medizin (= Heilkunde) im letzten Jahrhundert". Aus verschiedenen Gründen verdient die Arbeit auch an dieser Stelle gewürdigt zu werden. Der Verfasser zeigt nämlich nicht nur die Bedeutung der Psychologie für die Medizin (S. 37 ff.), sondern gibt auch durch immer wieder eingestreute Bemerkungen (S. 10, 16, 20, 25, 28, 30 ff., 38) Fingerzeige, für eine psychologische Forschung gegenüber den führenden Geistern, so daß er sich von den Gedankengängen des Dr. Richard Müller-Freienfels, das Denken und die Phantasie (1916) befruchtet zeigt. Gegen Ende der Abhandlung, die als Vortrag mit ihren vielen Einzelheiten und fachwissenschaftlichen Darlegungen kaum die Wirkung der gedruckten Arbeit gehabt hätte, drückt sich der Verfasser auch etwas zu allgemein aus. Infolgedessen muß der Leser die Geschichte der Experimental-Psychologie genau kennen oder eine der größeren Gegenwartsdarstellungen über den Stoff zu Rate ziehen, um

die Anspielungen rasch ganz zu begreifen. Doch dieses leichte Vermissen soll nicht die Freude an der anregenden, feinsinnigen Arbeit trüben; denn Dr. v. M. hat von der Literatur, welche ihm der Münchener Oberbibliothekar Dr. Wolff bereitstellte (S. 39), sehr verständnisvollen Gebrauch gemacht und tatsächlich die Leitlinien der Heilkunde des vorigen Jahrhunderts gekennzeichnet, wenn er auch hauptsächlich die Zustände um die Wende des 18. und im ersten Drittel des 19. beleuchtete, wohl weil ihnen gegenüber der zeitliche Abstand die nötige Freiheit des Urteils besser gewährleistete als bei der unmittelbaren Vergangenheit. In einer „Abschweifung" (S. 28), die zweifellos innerlich mit dem Ganzen zusammenhängt, greift der Verfasser „hinsichtlich der Rolle, welche die Mystik in der Medizin seit alten Zeiten gespielt hat" (S. 22), sehr viel weiter zurück und deutet kulturgeschichtliche Zusammenhänge großzügig und anschaulich an. Dr. v. M. lenkt also in Leitgedanken des Leipziger Psychologen Dr. W. Wundt ein. Doch erstrebt der Aufsatz natürlich schon mit Rücksicht auf den Umfang nirgends Vollständigkeit, z. B. werden die Psyche-Analyse Dr. Freuds (S. 37; vergl. meine Besprechung der Vorlesungen des genannten Professors), die physiologische Schule des Joh. Müller (S. 5, 31; vergl. auch Pater Norbert Brühl, Spezifische Sinnesenergien nach J. Müller, 1915), die Geislerfahrten (S. 26) in ihrer unheilvollen Wichtigkeit, sowie die Folgen der mönchischen Kasteiungen und körperlichen Entbehrungen für das Leben Kaisers Otto III. nicht berührt. Ich habe auf diese Punkte hingewiesen, nicht um zu tadeln oder besser wissen zu wollen, sondern um wieder einmal zu betonen, daß die Geschichtsschreibung auch an medizinisch-psychologischen Fragen nicht vorübergehen darf, wenn sie ein richtiges Bild von Persönlichkeiten oder Zeiten entwerfen will. Deshalb wird gerade der Historiker, ja jeder nach allgemeiner Bildung Strebender dem Verfasser aufrichtig dankbar sein, daß er fruchtbare Anregungen gab und wiederum bekräftigte, daß jede Fachwissenschaft den Anschluß an andere Wissenszweige suchen muß, um nicht in engbegrenzten Gebieten stecken zu bleiben (S. 31 f.), und andererseits durch ein Hinübergreifen in den Nachbargarten den Anbau des eigenen ebenso günstig beeinflußt. Zugleich aber gibt auch jede Fachwissenschaft sich selbst auf, wenn sie die vom Verfasser entschieden abgelehnte „philosophische Spekulation" vorwalten läßt, (S. 35, 39) wie sie die Vergangenheit (S. 12, 14 Anmerk. 2, 15, 17, 31) und die Gegenwart (vergl. z. B. das Buch von Dr. Walter Hirt, Neuer Weg zur Erforschung der Seele, 1916) kennt. Diese Absicht der Schrift trug vor allem dem Verfasser scharfe Angriffe ein, weil sich bekannte Sonderforscher unangenehm berührt fühlten.

Abermals habe ich einer Gelegenheitsschrift zu gedenken, welche erst nach 4jährigem Dasein mir zur Besprechung geschickt wurde: Dr. Ludw. Bernhard, Die politische Kultur der Deutschen (Berlin 1913). Da die Anzeigen an dieser Stelle nicht den Verkauf einer besprochenen Abhandlung fördern sollen, sondern Unterlagen zum Er-

kennen von Zeitströmung bieten wollen, so ist eine derartige Verzögerung fast ein Vorteil für eine gerechtere Würdigung; denn die unerbittlichste Richterin, die fortschreitende Entwicklung, konnte bis zu einem gewissen Grade ihren Spruch fällen. Daß die Gedanken, welche in dieser Festrede zum Berliner Bismarck-Kommers am 29. März 1913 niedergelegt sind, auch heute noch ähnliche Gefühle auszulösen vermögen, wie an jenem Abend, spricht zweifellos für das richtige Auffassen von Gegenwartsanschauungen und Bedürfnissen. Ich las nämlich die Darlegungen Mitte Juli 1917, als wieder an einen kommenden Kanzler die Frage gerichtet wurde, was wird er dem deutschen Volke bringen; als wieder Einseitigkeit den Blick gegenüber Ereignissen und Personen zu trüben drohte (S. 11: „Seine schwer errungene politische Überzeugung will der Deutsche durchsetzen, wenn es sein muß auch gegen das Vaterland"). Doch ich will und darf an dieser Stelle kein politisches Glaubensbekenntnis ablegen, sondern nur auf den Umstand, welcher psychologisch wichtig ist, wieder einmal hinweisen, daß Tatsachen und Personen wiederzukehren scheinen, weil die menschliche Natur im Laufe von Jahrzehnten noch weniger als in längeren Zeiträumen ihr Wesen verändert, sondern höchstens andere Ausdrucksformen ihrer Eigenart schafft. Diese Erkenntnis empfing ich wieder, als ich unmittelbar vor der Festschrift des Berliner Staatswissenschaftlers zwei Bändchen des Nürnberger Stadtarchivars Dr. h. c. Mummenhoff, Nürnberg in schwerer Kriegszeit, im Markgräfler Krieg (in der Mitte des 16. Jahrhunderts) und im 30jährigen Kriege, las.

Während Dr. Th. Kehr über das Bewußtsein eigene und zeitgenössische Gedanken vorträgt, (s. meine folgende Besprechung), das geschichtliche Werden des Begriffes aber nur allgemein darlegt, bespricht Dr. Kurt Joachim Grau sehr eingehend die Entwicklung des Bewußtseinbegriffes im 17./18. Jahrhundert (Abhandlg. zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeb. von Dr. Benno Erdmann, 39. Heft. Halle, Niemeyer 1916, 7 M.). Auch diese Quellenuntersuchung bewegt sich in den hergebrachten Bahnen einer bewährten Arbeitsweise. Der Verfasser hat sich mit großem Geschick und Liebe in seinen Stoff vertieft und die wesentlichen Gedanken zu ihm beigebracht, indem er das Auftauchen, Durcharbeiten, Umbiegen, Verschwinden bestimmter Ansichten zeigt und aufs neue beweist, daß geschichtlicher Sinn in der Vergangenheit seltener als in der Gegenwart gewesen zu sein scheint; denn fast alle erwähnten Denker tun — wohl in unbewußter Täuschung ihrer selbst —, also die niedergelegten Meinungen in der gegebenen Form das ausschließliche Eigentum des Sprechenden seien. (Vgl. S. 111, Anm. 1, 228 und Aufzählung der Beziehungen und Zusammenhänge!). Diese Beobachtung soll und kann aber nicht den Vorwurf eines absichtlichen Plagiates einschließen, sondern nur feststellen, daß das menschliche Denken, von Zeitmeinungen abhängig und sie ihrerseits beeinflussend, zu ähnlichen oder gleichen Schlüssen kommt, wenn verwandte Voraus-

setzungen gegeben sind (S. 82, 98, 143, 163). Diese Zusammenhänge im einzelnen herauszuheben ist der Hauptreiz bei solchen Untersuchungen wie die vorliegende. Werden sie auch dieser Aufgabe gerecht, so bergen sie eine Art Kulturgeschichte bestimmter Abschnitte unter dem Gesichtspunkte, wie einzelne Gedanken sich auswirkten. Wir machen diese Beobachtung auch bei anderen Abhandlungen (z. B. Dr. Erich Hochstetter, die subjektiven Grundlagen der scholastischen Ethik, 1915 (vgl. Dr. Kraus, in der oben gewürdigten Martylebensgeschichte S. 48); Dr. Mathias Meier, Descartes und die Renaissance, Münster 1914; Dr. Ernst Schröder, Plotins Abhandlg. *πόθεν τὰ κακά* 1916; Dr. Eduard Spehner, Malebranches Lehre von der Erkenntnis, Münchener Doctor-Arbeit 1915). Auch Dr. Gr. begnügt sich nicht anzuführen, was andere Forscher über die erwähnten Philosophen sagen, indem er die fremden Ergebnisse gelegentlich sehr entschieden ablehnt (z. B. 58 Anm. 4, 71, 158 ff., 161, 164, Anm. 1, 182), wenn auch manche Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen vielleicht klarer sein könnten (z. B. S. 67), gleich den Verweisen auf ergänzende Stellen des eigenen Buches. Dr. Grau geht vielmehr auf die Quellen, die er wörtlich oder wenigstens dem Sinne nach einfügt und stets genau angibt, mit großer Gründlichkeit zurück. Auch verschweigt er nicht, wo ihm weitere Forschungen wünschenswert und möglich dünken (S. 18 Anm. 3; 25 Anm. 2; 40, 48, 77, 93, 106, 116 Anm. 1, 196). So sorgfältig sich auch Dr. Grau bemüht, die Fäden, welche einzelne Denker mit Vor- und Nachwelt verknüpfen (S. 11, 34 ff., 39 ff., 42, 47 ff., 58 ff., 62 ff., 78 ff., 85 f., 90 ff., 95, 98 f., 103 f., 111, 113, 119, 132, 141 ff., 158 ff., 163 f., 182 f., 196 ff., 228, 231), aufzufinden, leitet er doch aus diesen Ergebnissen nicht das meist peinlich wirkende Recht ab, über die Behandelten zu Gericht zu sitzen, ohne natürlich auf eigenes Urteil zu verzichten (S. 60, 76, 83 f., 88, 147, 158 f., 182 ff., 188, 197, 213). Noch weniger gebraucht er nach bekannten Vorbildern in den Reihen der Monisten, Freidenker und verwandter Gruppen Vergangenheitsäußerungen um die Gegenwart anzugreifen (vgl. 97, Anm. 3), so verführerisch es auch gewesen sein mag, wenigstens rein geschichtlich diese Beziehungen herzustellen, z. B. — um einige Punkte, die in den letzten Jahren viel besprochen wurden, zu erwähnen —, Gedanken über Bewußtseinsenge und Inhalt (S. 89, 103, 116; vgl. Dr. Karl Marbe, Beiträge zur Psychologie des Denkens und Dr. Julius Friedrich, Bestrafg. d. Motive, 36, 42, 103 ff., 113 ff., 126 ff., 131, 136, 138 ff., 150, 205, 274, 278, 283). Zustand des Menschen im Schlaf (S. 94, 156, 169, 191, 209, 213, 225). Tierseele (S. 32 ff., 57, 73, 153 ff., 174, 179 f.; vergl. Dr. Walter Hirt, Neuer Weg zur Erforschung der Seele, 1917, S. 184 und Dr. Felix Löwy-Cleve, Anaxagoras, S. 88). Doch es liegt mir ferne, die Selbstbeherrschung und kühle Sachlichkeit des Verfassers zu tadeln; bedauern aber muß ich, daß ein Sachverzeichnis, welches die Namenzusammenstellung glücklich ergänzt hätte, fehlt. Doch ich verdanke dem Buch vielzuviel Anregung und Belehrung, als daß ich kleinlich

vom Vermissen, das vielleicht nur persönlich ist, reden darf oder davon, daß der Verfasser, Herbartsche Ausdrucksweise ähnlich herüberzunehmen scheint (S. 164. 170. 195 ff.), wie er selbst anderen vorwirft, „daß sie Wundtsche Anschauungen in den Leibnitz'schen Begriff der Apperzeption hineininterpretierten" (S. 158). Es berührt mich, besonders in unserer sturmdurchtobten Zeit wohltuend, in einem Werke von ruhiggeschichtlicher Betrachtung ein friedliches Eiland zu finden, weil auf ihm Kräfte für die schweren Aufgaben der Gegenwart gesammelt werden können.

Wer eigenartige Gedanken zum 1. Mal entwickelt oder auch als erster darzulegen nur glaubt, wird sich selbstverständlich bemühen in einem Vorwort der unausbleiblichen Kritik ihre Waffen aus der Hand zu schlagen, besonders wenn er eigentlich nur im Nebenamt sich mit wissenschaftlichen Fragen beschäftigt, während seine Hauptkraft einem praktischen Berufe gehört. Deshalb wendet sich Dr. Walter Hirt, Oberstabsarzt d. R. in seinem Buch „Neuer Weg zur Erforschung der Seele" (München, Ernst Reinhardt, 1917) viel schärfer, als der Wiener Universitätsprofessor Dr. Robert Reininger, der mit seinem Werke „das psychophysische Problem", 1916, (Vorw. und Seite 25) in ähnlicher Lage sich befindet, gegen den Versuch, seinen Forschungsgrundsätzen und Ergebnissen zu widersprechen (Vorw. VII). Doch gibt Dr. H. etwas kritischen Lesern auch treffsichere Pfeile in die Hand, da er zusteht, „daß eine gewisse Vergewaltigung, welche in der Unterdrückung und Nichtberücksichtigung von Nebenfaktoren und Nebenströmungen besteht, nicht zu vermeiden ist" (S. 7, vgl. 13. 105. 155. 165. dazu D. Dunkmann, Religionsphilosophie 1916. S. 258). Auch ist ihm „weitgehende, alles umschließende, wissenschaftliche Abstraktion nur dann wissenschaftlich berechtigt, wenn wir die Einheit in der Natur in Bezug auf organisches und anorganisches Geschehen nachgewiesen haben" (S. 7). Diese Einheit in der Natur, welche ein früheres Werk desselben Verfassers „Das Leben der anorganischen Welt", 1914, bejaht hat, ist nämlich, die unerläßliche Voraussetzung (S. 220), um sich über die Abgrenzung von Haupt- und Nebenströmungen einigen zu können, nachdem der Verfasser selbst die „verwirrende Fülle von Einzelheiten" betont (S. 15, 19, 37, 58, 63, 74, 79, 81 ff., 85, 93, 156, 203 f., 217, dagegen 22, 197, 222 u.). Er fordert also allgemein anerkannte Begriffe, welche auch die gefährtesten Punkte an Kants Lehrgebäude sind (vgl. auch meine Besprechung von D. Dunkmann a. a. O.). Die Arbeitsweise beobachten, heißt aber gegen sie und infolgedessen auch gegen die aus ihr entspringenden Ergebnisse mindestens mißtrauisch werden. Diese Einwände unzweideutig zu machen, hielt ich für meine Pflicht, damit nicht nachfolgende Darlegungen, welche meinem Brauche getreu möglichst sachlich die Ansichten des Verfassers entwickeln, nicht auch als Zustimmung aufgefaßt werden, wie z. B. der Bericht über „das Leben der anorganischen Welt" (München, 1913 [2], Seite 11), welcher an derselben Stelle von anderer Seite erschien.

Überraschenderweise schreibt Dr. H. dem Zufall, der in letzter Zeit wiederholt wissenschaftlich sehr richtig totgeschlagen wurde (siehe meine Besprechung von Dr. Karl Marbe, Mathematische Bemerkungen zum Buch der Gleichförmigkeit in der Welt, 1916 mit Literatur-Verweisen), eine Wirkungsmöglichkeit zu (S. 39, 42 f., 84). Um die vorhin berührte Einheit der Natur zu erweisen, leitet Dr. H. trotzdem alle wirksamen Naturgesetze, denen gegenüber Dr. Reininger die Vielgestaltigkeit des Geschehens besonders unterstreicht (a. a. O. S. 171), von einem Newtonschen Gesetze ab (S. 11 ff., 20, 47, 150, 218, 237, mit Ableitungen S. 34 ff., 44, 47, 82, 237). Dieses zerlegt er und zieht aus den eigenen Ansichten neue Schlüsse, um die Vermutungen ihrerseits zur Grundlage weiterer Annahmen zu machen (vgl. auch S. 178). Da Dr. H. das ursprüngliche Newtonsche-Gesetz: „2 Körper ziehen sich an proportional ihrer Masse und umgekehrt proportional dem Quadrat ihrer Entfernungen", als „Kollektivgesetz" ansieht, ergeben sich aus dem einen zwei andere, das der „Umgebung" und der „Anziehungskraft des einzelnen Körpers" (S. 30, 36, 47, 82). Diesen beiden tritt ein drittes, das der „beständigen Bewegung" zur Seite (S. 13, 49, 82, 204, 217, 242). An einer Stelle (S. 226) scheint der Verfasser den richtigen Gedanken auszusprechen, daß sich aus dem dritten Gesetz alle anderen ableiten und auf diese Weise eine Einheit der Natur gewinnen läßt: denn ohne Bewegung ist kein Leben und Veränderung denkbar. Doch bleibt auf jeden Fall zu untersuchen und vor allem zu beweisen, woher die Bewegung stammt und warum sie in der beobachteten Art sich äußert, da die Gesetze der Anziehungskraft und Umgebung nur ihrerseits die Frage nach der Ursache des Wirkens wachrufen, ohne etwas zu erklären. Doch wird mit diesem Einwand „die Frage nur in das metaphysische Dunkel zurückgeschoben" (Dr. Reininger a. a. O. 190, mit anderen Worten, es wird der Glaube an ein höchstes Wesen, das die Gesetze schuf oder tätig werden läßt (vgl. D. Dunkmann a. a. O. 394 ff.), gefordert. Auf dieses Gebiet aber will und kann ich mich an dieser Stelle um so weniger wagen, als ein wissenschaftliches Überzeugen unmöglich erscheint (S. 58; vgl. m. Bericht über Dr. Urbach. Erkenntnistheoretischer Beweis usw., 1916). Ein Untersuchen, warum bestimmte Meinungen über diese Punkte gehegt werden, würde lediglich einer Seelenforschung, wie sie z. B. das ofterwähnte, sehr anregende Buch von Dr. Richard Müller-Freienfels, das Denken und die Phantasie (1916), vertritt, Ergebnisse bieten. Allerdings würde dieser Versuch auch der allgemeinen Würdigung des Buches von Dr. H. dienen, weil bei der psychologischen Eingliederung des Verfassers die mannigfachen Gedanken desselben über andere Wissenschaftszweige bis zu einem gewissen Grade erklärt werden (vgl. S. 58, 89, 116 ff). Da nämlich Dr. H. hofft, von seinen Schlüssen aus bisjetzt dunkle Stellen in anderen Forschungsgebieten aufzuhellen, legt er eine ähnliche Fülle von Einzelheiten vor, wie wir dieselben in der behandelten Welt beobachten. Einige Aussprüche klingen an christliche Lehrsätze an (S. 206 ff., 224). Doch

dürften diese Berührungen mehr ungewollt sein, da der Verfasser mit seinem Ablehnen der christlichen Ethik (S. 240 ff.) beweist, daß er die Entstehungsgeschichte des Christentums, vor allem seinen bestimmenden Gegensatz zu der anders gearteten Mitwelt, wohl auch als „zuvergewaltigenden Nebenfaktor" ansieht, wenn er sich auch mit dankenswerter Offenheit, die überhaupt zu den besten Seiten des Buches gehört, als Nichtgegner des Christentums bekennt (S. 241 f.). Die Grundstimmung von Dr. H. ist nämlich vermutlich der Glaube an eine Art Beseelung der Welt, die Annahme, daß nicht nur „egoistische und altruistische Bewußtseine" das Gefüge des Ganzen bestimmen (besonders S. 116 ff.), sondern auch, „die Entwicklung der Seele des einzelnen Individuums die gedrängte Wiederholung der Gesamtentwicklung der Psyche darstellt" (S. 178, vgl. auch 82). Dr. H. findet also dieselben Triebkräfte in Ereignissen der organischen und nichtorganischen Welt. Er möge mir verzeihen, daß auch ich diese überkommenen Fachausdrücke gebrauche, wie wohl sie nach seiner Meinung in der alten Bedeutung nicht mehr zu Recht bestehen; denn er sieht überall nur eine Form von Leben. Doch muß er selbst zugeben, daß eine klare Begriffsbestimmung des Wortes Leben fehlt. Deshalb bietet er eine eigene (S. 215 f. vgl. auch Dr. Reininger, a. a. O. 210 f.). Ist aber die Umlagerung der Moleküle, deren Begriffsbestimmung zusammen mit jenen der Atome auch gegeben wird (S. 39, 42, 198 ff., 215 f., 220; dazu Dr. Löwy-Cleve Anaxagoras„ 1917, S. 27, 60), wirkliches Leben (S. 203 ff.)? Auch hinter dieser Frage taucht die andere auf, was ist Seele und Körper, sind sie wesensgleich, ähnlich, verschieden? (S. 23, 184 ff., 192, dazu D. Dunkmann, S. 229, 265, 268, 447). Je nachdem die Seele, d. h. das belebende geheimnisvolle Etwas im Menschen uns übersinnlich oder rein körperlich dünkt, dürften wir die letzten Schlußfolgerungen von Dr. H. ablehnen oder annehmen. Statt die Einwände gegen den Materialismus, dem Dr. H. mit einer eigenartigen Vergeistigung des Stoffes, wie Spinoza, (Dr. K. J. Grau, Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes, 1916, S. 73) zu huldigen scheint, zu wiederholen, möchte ich kurz auf einige Darlegungen bei Dr. Reiniger verweisen, weil sie eine ungewollte und deshalb um so bessere Antwort sind (Dr. R. a. a. O. S. 36, 78, 109, 145 ff., 169, 171, 267, 281 f.). Auch etwas Persönliches darf ich wohl einfügen. Als ich vor bald 20 Jahren in Erlangen Prof. Dr. Fleischmanns vielbewunderte und naturgemäß auch angegriffene Vorlesungen über Zusammenbruch des Darwinismus hörte, gewann ich bei aller Kritik gegen Einzelheiten den Eindruck, daß Naturwissenschaft aufhört, Wissenschaft im strengsten Sinn des Wortes zu sein, sobald sie genau begründete Beobachtungen durch Vermutungen ersetzt (vgl. m. Bericht über Dr. Fr. v. Müller, Spekulation und Mystik, Münchener Rektoratsrede 1914). Selbstverständlich wird kein Einsichtiger Bücher, wie das von W. Peterson-Kienberg, Wie entstand Weltall und Menschheit? (Stuttgart 1906), der naturwissenschaftlichen Philosophie

auf das Kerbholz schreiben oder gar Dr. Hs. Schöpfungen mit jenen gleichsetzen: denn er, der den Entwicklungsgedanken trotz entschiedener Billigung (S. 158 f., 163, 176 ff.) auch kritisch prüft (S. 162, vgl. die zuweitgehende Ablehnung bei D. Dunkmann a. a. O. S. 384 ff., 416, 424), ist ernster Wissenschaftler, sodaß er Schlüsse nicht für unumstößliche Wahrheiten ansieht, wenn sie im besten Falle als geistreiche Vermutungen „eine anschauliche Evidenz" erreichen (S. 14, 121, 143). So sehr er sich nämlich auch begreiflicherweise in seine Gedanken hineingelebt hat, zeigt er doch freies Urteil gegenüber zu weitgehenden, fremden Folgerungen (z. B. S. 4, 40, 66) und gesunde Selbstkritik (S. 4, 14, 19, 24, 46, 154; vergl. auch 22, 72, 83, 88, 90, 97, 131, 162, 177, 214 f.). Mit abgelehnten fremden Ansichten setzt er sich wohl deshalb nicht eingehend auseinander, weil er wie Goethe, den er vielfach erwähnt, (Titelblatt, S. 1, 58, 159, 193, 195, 203, 217, 223, 226, 231) mit Recht ein Überzeugen für unmöglich erklärt (S. 58, s. o. m. Hinweis auf Dr. Urbach!), im Falle Glaubensbeharrlichkeit vorliegt. Andererseits fehlt aber Selbstkritik vor allem gegenüber den „seelischen Figuren" (S. 101 ff.): denn ihre schematische Einfachheit berücksichtigt meines Erachtens nicht genügend die oft betonte „Kompliziertheit der Naturerscheinungen" (S. 15, 19, 37, 58, 63, 74, 79, 85, 87, 93, 156 ff., 203 ff., 217, vgl. D. Dunkmann a. a. O. S. 415), wiewohl Dr. H. auch im Widerspruch zu dieser eigenen Feststellung die Einfachheit der Natur in den Vordergrund schiebt (siehe oben und S. 22, 197, 222). Auch gibt der Verfasser selbst zu, daß sich „seine Vergleichung der Entwicklung des Sittengesetzes mit der Entwicklung der Materie auf hypothetischen Boden wagt" (S. 81 f., 89); baut aber doch auf diesen Gedanken sein Gebäude auf, obwohl er demselben einen kräftigen Stoß versetzt, wenn er durch das erwähnte Zugeständnis an der Grundlage rüttelt. Auch scheint Dr. H. gelegentlich seine Meinungen über die drei großen Gebiete des Seelenlebens (S. 66, dazu 37 f., und Dr. Jul. Friedrich, Kolonialpolitik 1910, S. 26 Anm. 5) zu verneinen. Auch bei Einzelfällen dürfte die „Vergewaltigung von Tatsachen" mitunter zu stark werden. Trotzdem oder weil der Verfasser verschiedenartige Lebensstellungen in und außer Deutschland hatte (S. 123, 127, 140, 181, 225), ist er zu sehr im Banne der „Analogieenjagd" (S. 64). Die Australneger z. B. (S. 41, 69, 139, 177, 189) erscheinen ihm Vertreter des menschlichen Urzustandes (S. 39, 42, 47, 167 f., 177). Vor diesen vergleichenden Verfahren warnt aber auch Dr. Jul. Friedrich (a. a. O. S. 7) sehr nachdrücklich. Hinsichtlich der Blutrache selbst möchte ich der Darstellung von Parkinson, 30 Jahre in der Südsee (1907, S. 60, vergl. 201), den Vorzug geben, weil sie mehr innere Wahrscheinlichkeit für sich hat: denn bei der anderen Auffassung ist ein rasches Ausrotten der Bevölkerung unausbleiblich. Auch diese Beobachtungen bestätigen die alte Binsenwahrheit, daß Literaturbenutzung nicht mißtrauisch genug geschehen kann. (Über Bücher, welche die Verhältnisse in Übersee behandeln, geben sehr zuverlässige Auskunft die bei dem Bericht über Dr. Fr. er-

wähnten Bücherlisten). Wenn also auch gegen Gesamtanlage und Einzelheiten des vorliegenden Werkes Bedenken nicht unterdrückt werden können, so bleibt ihm doch das Verdienst, die alte Streitfrage wieder zielbewußt behandelt zu haben. Auch bergen zweifellos manche Schlußfolgerungen wichtige, weitschauende Gedanken, z. B. das über die Erziehung Gesagte (S. 183), oder der Versuch, allzu glatten Begriffen — z. B. Sittengesetz (S. 52. 203. 240. 245: wird nicht Sitte und Sitten gelegentlich verwechselt? Vergl. auch Dr. R. Falkenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel, S. 16), Verstand (S. 61. 129 f., 155), Gedächtnis (S. 96. 161. 208), Tierseele (S. 184 ff., vgl. meinen Bericht über Dr. Felix Krüger, Entwicklungspsychologie, 1915) — mutig zu Leibe zu gehen. Ob Dr. H. auch bei diesen und anderen versuchten Begriffsbestimmungen (z. B. Bildung (S. 127), Aufmerksamkeit (S. 71. 91. 95. 103. 151. 163. 190), Empfindung (S. 208. 214), Seele (S. 58 ff., 117. 128. 131, 160 ff., 197) nicht auch seinerseits alten Schlagwörtern etwas erliegt, mag jeder Leser mit sich selbst ausmachen. Einen neuen Weg will also Dr. H. in der Seelenforschung zeigen, indem er „dem Wesen der Kraft durch die Aufstellung der drei Daseinsgesetze, als den Urformen der Bewegung näher kommen will" (S. 212 u. 222 u.). Gehen wir diese Bahnen, die schließlich in uralte Geleise einlenken, ohne Voreingenommenheit, aber mit unerbittlichem Nachprüfen, wenn es auch der belesene Verfasser etwas erschwert, da er in seinen Verweisen auf fremde Bücher und eigene Stellen nicht immer genau ist und vor allen kein Inhaltsverzeichnis schuf! Selbst wenn das Weiterforschen zum Ablehnen der Leitansichten führen sollte, so ist doch jeder Widerspruch ein besserer Dank für das Buch, als wenn man die Beseelung der Atome und ihrer Schöpfungen mit derbem Spott überschüttet (vgl. zur Geschichte des Gedankens auch A. Heubaum, die Auseinandersetzung zwischen der mechanischen und teleologischen Naturerklärung . . . seit dem 16. Jahrhundert, 1900) oder kritiklos ja sagt und auf diese Weise die Frage im Sumpfe des Beharrens ersticken läßt.

Die Frage, was ist das Bewußtsein? schließt in ihren letzten Ausstrahlungen die andere nach dem Wesen der Seele (Dr. Kehr, Das Bewußtseinsproblem, Tübingen, Mohr 1916, 3.60 M., S. 16. 38. 49 ff., 66. 135), dem Ich des Menschen (S. 18 f.), in sich. Infolgedessen gehört eine Untersuchung über diesen Punkt trotz oder wegen der Schwierigkeiten (Dr. Kehr a. a. O., Vorw. X. 1: dagegen S. 5 und 68) zu den beliebtesten Stoffen. Auch bei manchen Büchern, die ich in diesem Zusammenhang besprechen darf, bildet er sozusagen den Hintergrund: die beiden Wiener Dr. Reininger (siehe Besprechung) und Dr. Urbach (a. a. O. S. 105) sind Bejaher des geistigen Inhalts der Seele, gleich dem Greifswalder Theologieprofessor D. Dunkmann, (Religionsphilosophie 1917, S. 189 ff.) oder dem Kölner Juristen Dr. Julius Friedrich (Bestrafg. d. Motive, 1915, S. 28. 33. 39 f., 42. 54. 57 ff., 95. 104. 160 ff.). Letzterer hat auch in der gleichfalls hierher gehörigen Frage Willensfreiheit oder Bestimmtheit einen sehr be-

achtenswerten Mittelstandpunkt. (Vgl. meinen Bericht über Bedeutung der Psychologie usw. 1915 und Bestrafg. d. Motive S. 35 ff., 40 ff., 50 ff., 59, 64, 68 ff., 73, 77, 91, 94 ff., 109 f., 120, 124, 129 ff., 137, 146, 149 ff., 177, 187 f. 203, 207, 224, 236, 261, 278 ff., 283 f., 287 ff., 296 f., 305 f.). Der Münchener Dr. Hirt dagegen (siehe meine Besprechung) nimmt Belebung des sonst als leblos angesehenen Naturstoffes an. Ausschließlich behandelt die Frage der eingangs erwähnte Hamburger Dozent am Vorlesungswesen Dr. Theodor Kehr in dem genannten Buche. Diese Untersuchung, die dem Hamburger Psychologen Dr. Meumann gewidmet ist, hat eine auffällige Vorbemerkung. Da nicht gesagt wird, welche Änderungen und wodurch veranlaßt Dr. K. plante, kann und soll zu der Absicht nicht Stellung genommen werden, weil auch die vorgenommenen „Korrekturen und Zusätze" nicht kenntlich sind, sondern ich habe mich nur mit dem Gegebenen zu beschäftigen. Die Einleitung und ein ausführlicher Schluß bergen die übliche Geschichte des in Frage stehenden Begriffes in der herkömmlichen großzügigen Form. Infolgedessen bleibt es dem Nichteingeweihten z. B. auch unklar, daß der Philosophieprofessor Dr. Christian Wolf das Wort Bewußtsein in die deutsche Sprache einführte (Dr. K. J. Grau, die Entwicklg. d. Bewußtseinsbegriffes, 1916, Seite 184, Anm. 7). Dr. K. verzichtet auch sonst im allgemeinen auf genaue Verweise und Belege. (z. B. S. 3, 14 ff., 64, 128, 131), wie er auch Frischeisen-Köhler, aber nicht den ähnliche Ergebnisse erzielenden J. Rehmke, das Bewußtsein (1910), erwähnt; denn Dr. K. schöpft aus dem Vollen und überläßt es dem Leser Unterlagen zu einem genauen Prüfen zu finden, indem gebotene Fingerzeige benützt werden. Infolge dieses Unterlassens kann man sich des Gebotenen nicht voll freuen, so geistreich und feinsinnig auch die verschiedene Bedeutung des Bewußtseinsbegriffes entwickelt (S. 21 ff., vgl. 39, 45, 68 f.), so richtig auch das Gewahrwerden als Lebensäußerung des Bewußtseins beleuchtet wird. Anzuerkennen ist auch, daß dem Verfasser sein wissenschaftlicher Sinn davor schützt, Schwierigkeiten durch Vergewaltigen von Tatsachen (s. meine Besprechung von Dr. Walter Hirt) oder durch dialektische Kunststückchen (s. meine Besprechung von Dr. Urbach) verschwinden zu lassen. Aber gerade angesichts dieses Ringens mit dem spröden Stoff muß ich dem Verfasser, der auf das Problematische aller Vermutungen mit Recht immer wieder hinweist (z. B. S. 66 ff., vgl. auch S. 39, 77, 141), leider beistimmen: wir stehen ganz am Anfang eines Weges, der vielleicht höchstens die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis zeigt. Das Erblicken (S. 39, 69, 77, 97) führt noch nicht zu einem Überblicken (S. 77 ff.) im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern nur zu einem Versuche des Wahrnehmens (75, vgl. auch 39), trotzdem eine mindestens 2000jährige Überlieferung zu der Frage vorliegt: Griechische Gedanken (S. 2, 64, 71, 96 ff., 144 nämlich leiten durch erkennbare Zwischenglieder, besonders Plotin (S. 106 ff.), hinüber zu neueren Philosophen, Cartesius (S. 2, 17, 46, 111 ff.), Leibniz (S. 115 ff.), Kant (S. 122 ff.), nachkantische Metaphy-

siker (S. 128 ff.) und neueste Philosophen (S. 134 ff.). Diese Zusammenhänge werden zwar mit zweifellosem Geschick und Erfolg angedeutet, aber nicht bis in ihre letzten Ursachen und Verästelungen aufgedeckt, sondern künftigen Forschern ein reiches, vom Verfasser verheißungsvoll angebautes Feld gezeigt. Trotzdem bringe ich den Eindruck nicht los, daß Untersuchungen, wie die vorliegende, mehr geschichtlichen Wert haben, indem sie die derzeitige Lage der Frage zeigen, als daß sie unsere Erkenntnis erweitern. Derartige Beweise (vgl. auch Dr. Urbach, a. a. O. S. 11 ff., 74, 76, 96, 102 ff.), die zusammen mit den ziemlich nichtssagenden Zeichnungen (S. 80 ff.) wohl der sonst (s. u.) verschmähten naturwissenschaftlichen Forschungsweise entnommen wurden, gewähren also kein einwandfreies, klares Ergebnis; deshalb geht eine andere Gruppe von Psychologen vom Versuch und Beschreiben der Vorgänge aus, um Stoff zu sammeln für künftige Schlußfolgerungen (vgl. Dr. Jul. Friedrich, Bestrafg. d. Motive, S. 222 ff., 226 ff.), wie es z. B. die Leipziger Wundt-Schule, der auch der eingangs erwähnte Dr. Meumann entstammte, und ganz hervorragend Meumanns Hamburger Nachfolger Dr. W. Stern, z. B. in seiner Psychologie der frühen Kindheit (Leipzig, 1914, vgl. Dr. Jul. Friedrich a. a. O. S. 293 ff.) tut. Die naturwissenschaftliche Arbeitsweise dürfte trotz aller psychologisch-erklärlichen Abneigung der Logiker gegen dieselbe (vgl. Dr. Reininger a. a. O. S. 126 ff., 197 ff., Anm. 47 und 77; vgl. auch meinen Bericht über A. Trebisch, Erkenntnis und Logik 1913!), der beste, wenn nicht einzige Weg bleiben, um bei genügendem Häufen von Tatsachen neue Schlüsse zu erlauben. Es wäre deshalb ein sehr großes Verdienst, wenn auch Dr. Kehrs Arbeit verhüten helfe, daß kostbare Kraft an aussichtslose Stoffe in jahrelangem Bemühen (S. 81) verwendet wird.

Wenn auch von den Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, welche der Wiener Professor Dr. Sigmund Freud, veröffentlichte (Leipzig und Wien, Heller 1916), nur der 1. Teil vorliegt, muß sich doch jeder unbefangene Leser freuen, wie entschieden und zugleich vorsichtig-unaufdringlich der erfahrene Verfasser seinem Ziele zustrebt. Dr. Frs. Grundanschauung sucht ein Satz in der Einführung in die Experimentalpsychologie von Dr. N. Braunshausen (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 484, S. 49) wiederzugeben. An seine kurze Zusammenfassung knüpft Dr. Braunshausen die Behauptung, daß Dr. Fr. (vgl. diesen selbst S. 80, im Gegensatz zu S. 24) „manchmal gewagte Deutungen vornehme um die Zurückführung auf das Sexuelle möglich zu machen." Doch gibt Dr. Braunshausen sofort zu, „daß der Begriff des Sexuellen soweit gefaßt wird, daß die meisten Einwände durch die neue Fassung hinfällig werden." da „die Betätigung von zärtlichen Gefühlen dazu gerechnet wird" (S. 49). Vielleicht kann die Begriffsbestimmung noch anders gestaltet werden. Sexuell ist alles, was dem einen Geschlecht im Gegensatz zum anderen eigentümlich ist. Selbst sogenannte Mannweiber oder Weibmänner enthalten schon im

Namen den Hinweis auf die jedes Geschlecht kennzeichnende Art zu denken, fühlen und handeln. Die Erfahrung, daß vor allem diejenigen, welche das für ihr Geschlecht Herkömmliche zu verleugnen sich bemühen, die Geschlechtsmerkmale unbewußt unterstreichen, ist tragischkomisch und natürlich auch krankhaft. Die Heilungen auch dieses Zustandes erstrebt die von Dr. Freud vertretene Psychoanalyse. Um ihr Wesen klar zu machen, wählt Dr. Fr. verschiedene Beispiele aus seiner Erfahrungswelt. Er hätte aber auch Literatur über Vergangenes und Überseeverhältnisse heranziehen können. Ich bin gewiß kein Ähnlichkeitsjäger (vgl. meinen Bericht über Dr. Hirt, Neuer Weg zur Erforschung der Seele 1917), aber gewisse Vergleiche können, vorsichtig benützt, Ergebnisse zeitigen (S. 16 und 44). Vor allem denke ich an die weitverbreiteten Mannbarkeitsfeiern, z. B. die Geiselung spartanischer Knaben am Artemisaltar, bei den Ovambos in Südwest (Hermann Tönjes, Ovamboland 1911, S. 47 ff, 135 ff.) und noch deutlicher bei den Buschmännern — Anin (S. Passarges, Südafrika 1908, S. 249, Buschmänner der Kalahari 1907, S. 101 ff., Mitteilungen aus deutschen Schutzgebieten, S. 23, 157 f. und 18, 3; Globus, Band 18, 120: 84, 156) oder in der Südsee (R. Parkinson, 30 Jahre in der Südsee 1907, S. 180, 270, 272, 399 f., 437 ff., 530, 638 f., 657 ff.). Auch mittelalterliche Geisler sind von Gegenwartssadisten nicht allzuverschieden, wenn wir die Formel „vom Abtöten des Fleisches" ins Auge fassen (vgl. auch Dr. J. K. Grau, die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes, 1916, S. 51; H. Johß, Abhandlgn. 1917 (S. 46). Dr. Fr. v. Müller, Spekulation und Mystik in der Heilkunde (Münchener Rektoratsrede) 1914, S. 26; Dr. Ernst Schröder, Plotin, 1916, S. 209). Auch dieser Ausdruck zeigt, daß die Frage sich auf dem Grenzgebiet zwischen Körperlichem und Seelischem bewegt (S. 56, 63, 77): denn das „Fleisch" wird dem „Geist" gegenübergestellt (S. 8 ff.). Auch die neuere schöne Literatur kennt Sexualquäler, z. B. den † Frank-Wedekind, dessen aufrichtiges Wahrheitsstreben allmählich anerkannt wurde, und Gesinnungsverwandte. Je unbeeinflußter und ungewollter jene Tatäußerungen sind, um so sichere Grundlagen für Schlüsse des Arztes geben sie, vielleicht bessere als eigene Beobachtung (S. 80; dazu S. 6, vgl. auch meinen Aufsatz über Arbeitsweisen in der Experimentalpsychologie) oder mündliche Äußerungen des Kranken; denn besonders letztere verzerren sehr leicht — gewollt oder ungewollt — das Bild, wie jeder aufmerksamer Erzieher, welcher die traurigschwere Aufgabe hatte, nichtnormale Kinder zu behandeln, bestätigen wird. Doch weil ich von Dr. Braunshausen, der über Dr. F. nicht einwandfrei urteilt, ausging, habe ich bis jetzt nur eine Seite der Dr. Freudschen Vorlesungen besprochen, während er selbst seine Aufmerksamkeit nicht auf wirkliche Erkrankungen beschränkt (S. 15), sondern auch harmlosere Fehlleistungen und ihre Ursachen behandelt (S. 16 ff., 33, 54 f., 62 f., 76 f.). Manchmal sind auch sie sexuell zu erklären (S. 35, 69), aber nicht immer, wie z. B. ein Druckfehler in der Abhandlung, woran statt worauf, weil sich die

beiden Redensarten „vergessen worauf" und „denken woran" in einander schoben (S. 48). In geistreichen Ausführungen lehnt Dr. Fr. den Zufall als Grund ab (S. 16, 35, 78; vgl. auch S. 54 und meine Besprechg. von Dr. Marbe, Mathematische Bemerkg. usw. 1916); denn der Verf. vertritt den richtigen Grundsatz: „was einen interessiert und beschäftigt, das setzt sich . . . an die Stelle des Fremden und noch Uninteressanten" (S. 70). Auf diese Weise erklären sich die Fehlleistungen, sie finden sich deshalb auch „im Rahmen der . . . Gesundheit" (S. 73, dazu 24 und 80). Dieser Abschnitt über Fehlleistungen ist nicht nur für den Arzt und Psychologen, sondern auch für den Lehrer, Erzieher und besonders für alle Prüfenden wichtig; denn würde er voll beachtet, so gebe es z. B. auch weniger schlechte Prüfer, welche nur wissen wollen, was sie selbst können oder der andere nicht weiß, und infolgedessen auch nicht so häufig unerfreuliche Ergebnisse. Vielleicht nimmt diese Untersuchungen auch die neue deutsche Forschungsanstalt für Psychiatrie in München in ihren Arbeitsbereich auf. Dieser Erfolg wäre der schönste Lohn für Dr. Freuds ernstes Streben.

Mindestens ebensowenig wie der Durchschnittsmensch bei anderen Völkern öffnet der Chinese einem Fremden rasch sein Innerstes (Ku-Hung-Ming S. 139 ff. und 156 f.). Weil ferner nicht nur Chinesen und andere Völker (a. a. O. S. 10 ff., 52, 116, 139, 142, 149 ff.), sondern auch Nord- und Südchinesen (S. 43) sich noch mehr als Deutsche und Franzosen des Nordens und Südens unterscheiden, dürften Ähnlichkeitsschlüsse noch gefährlicher als sonst sein, (vgl. meinen Bericht über Dr. Friedr. Hertz, Rasse und Kultur, 1915[2]; dazu über Dr. Freud, Psychoanalyse, 1917). Deshalb sind alle Schriften von Chinesen über ihr Volk besonders begrüßenswert. Doch sind die beiden Bücher, die ich in diesem Zusammenhang zu würdigen habe. Ku-Hung-Ming, Der Geist des chin. Volkes und der Ausweg aus dem Krieg, übersetzt von Oskar A. H. Schmitz, Berlin (Jena, Diederichs, 1916) und Mong Dsi, verdeutscht und erläutert von D. Richard Wilhelm (in dem gleichen Verlage, 4,50 M.) ungleichwertig; denn der Philosoph des fünften vorchristlichen Jahrhunderts Mong-Dsi schrieb nicht, um das chinesische Volkswesen anderen verständlich zu machen; während der Gegenwartsdenker Ku-Hung-Ming, dessen Lebenslauf der Übersetzer kurz berichtet, um das literarische Schaffen zu erklären, den Geist des chinesischen Volkes, wie er sich im Kopfe des Verfassers malt, anderen als Spiegelbild vorhalten will. Bei K.-M. ist also die Möglichkeit einer einseitigen Färbung nicht gering; M.-D's Äußerungen aber müssen in ihrer bilderreichen Sprache und in dem Gewande von kleinen Erzählungen vielfach erst gedeutet werden, sodaß Mißverständnisse nicht ausgeschlossen sind. Die Eindrücke K.-M's. in der Fremde brachten ihn trotz innerlichen Widerstrebens die Überzeugung bei, „daß China durch die Kenntnis der europäischen Kulturen sich befruchten kann, solange es nicht seiner eigenen Überlieferung dadurch untreu wird" (S. 2). Gleich Nietzsche (Dr. Reiner, Nietzsche, 1916, S. 39), den er

zusammen mit anderen europäischen Denkern der Vergangenheit und Gegenwart: Homer (S. 100, 140), Dr. Martin Luther (S. 85), Spinoza (S. 83). Tolstoi (S. 63 ff.), vermutlich in seiner Leipziger Studentenzeit kennen lernte, verabscheut K.-M. die Herrschaft des leicht zu beeinflussenden Pöbels, d. h. der Massen (S. 15 ff., 23 ff., 159 ff.) und des angeblich mit ihr zusammenhängenden Militarismus (S. 15 ff., 27, 32, 38, 67, 137, 164 ff.) Deshalb liebt der Chinese besonders Goethe, der auch in seiner Doppelstellung als Philosoph und Staatsmann dem K.-M. wesensverwandt erscheint, so innig, daß auch er Äußerungen desselben wiederholt als Leitworte wählt (S. 7, 24, 26 ff., 60, 65, 91, 99 ff., 147, 159). Infolge dieser Gesinnung urteilt K.-M. über Goethe, der auch in Deutschland vielfach als Menschheitsführer gilt (vgl. meinen Bericht über Dr. O. Petersen, Goethe und Aristoteles, S. 14 u. Dr. Hirt), noch wärmer als Napoleon (S. 99). Das Staatsideal K.-M's. gleicht etwa dem platonischen, in welchem Philosophen Könige oder Könige Philosophen sind (vgl. auch M.-D. S. XII, 25, 79, 120 ff. und Dr. Reiner a. a. O. S. 49). Ein brüderliches Verstehen des anderen Menschen und Staates, ein Festhalten an der völkischen Eigenart, zugleich aber ein Freisein von völkischer Voreingenommenheit (S. 2 ff.) dünkt dem chinesischen Gegenwartsweisen die einzige Rettung vor neuem Weltkrieg (vgl. M.D. S. 150f.). Im Gegensatz zu Nietzsche, der den Krieg nicht ohne die bei ihm üblichen Widersprüche (Dr. Reiner a. a. O. S. 52 ff.), „als Quelle neuer Kraft" verherrlicht (Dr. Reiner a. a. O. S. 48. vgl. auch meinen Bericht über Dr. R. Falckenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel, 1916, S. 17, 40, 46 f., 52 f., 66), lehnt K.-M. alle Gewaltsamkeiten im Staats- und Privatleben ab, auch in dieser Hinsicht einlenkend in das altgriechische Verwerfen des Strebens nach Mehr (Dr. Robert von Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, 1893, S. 204 ff.). Wie Christus, welcher der altjüdischen Vergeltungslehre eine fortschrittliche Neuerung gegenüberstellte, fordert K.-M. Feindesliebe (vgl. meinen Bericht über Dr. J. Rohan, Entstehung der menschlichen Handlungen, 1916, S. 67). Er kann die allgemeine Liebe um so leichter verlangen, weil er die christliche Lehre von der Erbsünde, dem alten Stein des Anstoßes (D. Dunkmann, Religionsphilosophie, 1917, S. 163 ff.), verwirft (S. 35 f., 40, 166; M.-D. 139, Nr. 18), da K.-M., wie sein Religionsstifter Konfuzius und Rousseau glaubt, daß die Natur des Menschen erst durch fremde Einwirkungen schlecht wird (S. 35, 166: vgl. M.-D. XVI, 131 ff.). Wegen dieser angeborenen Güte ist Recht und Schicklichkeit dem Chinesen selbstverständlich (S. 22 ff; M.-D. 153; vergl. auch Dr. Reiner, S. 58); infolgedessen kann das chinesische Volk „ohne Priester, Schutzleute und Soldaten in Ordnung gehalten werden" (S. 37). Wie lassen sich aber mit dieser Schlußfolgerung die vielen Aufstände, Staatsumwälzungen und Kriege Chinas vereinbaren? Sollte K.-M. recht haben, daß „der wirkliche Chinese zu verschwinden droht" (S. 38 ff., 44 ff., 81, 178; vgl. Dr. R. Falckenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel 1916, S. 35 u. 56) oder — wie wir hinzusetzen

könnten — überhaupt nicht vorhanden war? Auch ist China gegen fremde Eingriffe wiederholt, besonders während des Weltkrieges unkriegerisch bis zum Verzicht auf völkische Würde gewesen. Da K.-M. gegen Wirklichkeiten sein Auge verschließt, so trifft er mit seinem Vergleich zwischen Christentum und Konfuzius nicht den Kern des ersteren, weil auch er einzelne Lehren und Sätze aus dem Zusammenhang löst (S. 25, 61, 66 ff., 89, dazu 78 ff., 95 ff., 103, 123 f., 176, ferner 57 f., 68 f., 86, 93, 124) wie andere, die auch bei uns das Christentum „überwunden" zu haben behaupten. Ebensowenig kann K.-M. sich in deutsches Wesen ganz hereindenken (S. 4 f., 11 ff., 18 ff.), so sehr er auch den deutschen Kaiser als die Verkörperung seines Volkes liebt (S. 162, 169). Vielmehr fühlt sich der Chinese dem Franzosen verwandt (S. 11, 18, 23, 45, 132). Vielleicht ist diese Vorliebe mehr durch angenehme Äußerlichkeiten bewirkt, als daß sie sich auf eingehende Betrachtung französischer Taten gründet, da sie die tiefsten Triebkräfte Frankreichs wohl anders hätte sehen lassen. Andere Völker, Amerikaner (S. 11 ff., 33), Engländer, (S. 11 ff., 23, 151 ff., 165 ff.), Japaner (S. 46, 155, 174, 177), mit einer gewissen, begreiflichen vorsichtigen Zurückhaltung behandelt. Russen (S. 23, 176 ff.), lehnt er mehr oder minder als „Pöbelverehrer" ab. — Im Gegensatz zu K.-M. ist Mong Dsi ein unparteiisches Quellenbuch über chinesisches Denken. Die tiefgründige Einleitung des Dozenten an der ehem. deutschen Hochschule Tsingtau, D. Wilhelm, führt im wahrsten Sinne des Wortes in die Umwelt, aus der auch dieses Buch zu verstehen ist, mit großer Liebe zum Stoff, aber frei von aller Einseitigkeit ein. Es ist deshalb besonders schade, daß Einleitung und Text nicht Einzelverweise aufeinander bringen, weil augenscheinlich die kriegerischen Ereignisse die letzte Feile verhinderten: denn das Buch, im Sommer 1914 abgeschlossen, kam kurz vor dem Falle unserer asiatischen Ostmark nach Deutschland. M.-D. ist seinen Zeitgenossen, den griechischen Sophisten, genau so wesensähnlich und zugleich im letzten Grunde fremd, wie Sokrates (Einleitung S. IV ff., 146 ff., dazu Dr. Robert v. Pöhlmann, Sokrates, 1910). Jene Richtung mit ihrer Vorurteilslosigkeit und dem Streben nach Erkenntnis, möglichst frei von hergebrachten Schranken (S. 88, 163), gleicht besonders auch der Renaissance (vgl. auch Dr. Alfred von Martin, Colluccio Salutati, 1916) und hat stets wenigstens einzelne Geistesverwandte gefunden, und sei es auch in der prickelnden Verzerrung eines Nietzsche (vgl. meine Besprechung von Dr. Reiner). Es wäre eine dankbare, allerdings nicht leichte Aufgabe, die Ursachen dieser Uebereinstimmungen festzustellen. In dem einen Leitgedanken „Friede auf Erden ist vor allem wünschenswert" (S. V, 33 f.) berührt sich M.-D. natürlich mit K.-M., der den M.-D. begreiflicherweise auch erwähnt (S. 11, 97), wenn auch selbstverständlich nicht so oft als den Konfuzius (S. 15, 20, 28, 57, 62, 64 ff., 70, 76, 83, 86, 98, 100). Wie bei Christus, mit dessen Lehre mannigfache Berührungen bestehen (vgl. auch die Überschriften einzelner Abschnitte), erklärt sich auch bei M.-D. die lebhafte Betonung der

Friedensnotwendigkeit wohl aus dem Umstande, daß der Chinese in einer Zeit politischer Zerrissenheit (S. VI ff und 27) und des Versuches die hochgehaltenen Familienbande zu lösen (S. XV. 25 und 95; dazu K.-M. S. 81. 101) lebte. Doch schließt bei M.-D. diese Fügsamkeit (S. 76 f.), Feindes- (S. 93 f.) und Nächstenliebe (S. 59, 128 ff.) wie bei Christus nicht aus, daß beide — im Gegensatz zu dem mehr passiven Dulder K.-M. — kampfesfreudig waren (S. II, 69 f.); infolgedssen ist es selbstverständlich, daß sie für ihre Überzeugung litten (S. VIII. 27), da sie sich bemühten, hinter allem Erleben den Willen Gottes zu erblicken (S. X, dagegen XII, 47). In einem besonderen Fall fügt sich M.-D. auch, weil er in der Nähe seiner sehr geliebten hochbetagten Mutter sein wollte (S. VIII ff., 42). Allgemeine Erwägungen und persönliche Beweggründe bestimmten also sogar das Verhalten jenes abgeklärten (S. VIII. 27 ff.), nach Bedürfnislosigkeit strebenden Weltweisen (S. XV. 71 ff.). Beide Ursachenquellen sind stets zu beachten, um menschliche Handlungen möglichst wenig einseitig zu beurteilen. Ob dieses Verfahren Allgemeingut werden kann? Als entschiedener Optimist, der auch den Schaden des Nützlichkeitstandpunktes erkennt (S. 1, 144 ff.), glaubt M.-D. an die Möglichkeit einer Vervollkommnung (S. XVI ff., 160, 180) der wesensgleichen Menschen (S. XV, 132, vgl. K. I. Rohan, Entstehung der menschlichen Handlungen 1916, S. 68 ff.) durch „vernunftgemäße harmonische Leitung" (S. XVI, 71, ferner 138, 160, 168 ff., 180, dazu 81 f., 87, 135, 139), indem auch K.-M. sich auch mit platonischen Gedanken von der Erlernbarkeit der Tugend (vgl. Archiv 26, 407 ff.), mit Rousseauschen über die Güte der menschlichen Natur berührt. Auch dieser Ähnlichkeit mit dem Griechen, die selbst in Äußerlichkeiten, angefangen vom Lebensschicksal bis zu Vergleichen aus dem Alltagsleben (z. B. S. 91, 136) und der Unterredungsform vorliegt, wäre im Einzelnen nachzuspüren, da sie auf Platos und M.-D's. Gedankenwelt neue Schlaglichter wirft und das allgemein Menschliche bei beiden aufzeigt. Über Plato würde der Vergleich zu christlichen Grundanschauungen gelangen und sich bei allen Übereinstimmungen ergeben, daß Plato und Christentum mit ihren Versuchen eines geschlossenen Lehrgebäudes folgerichtiger handelten, als M.-D., weil dieser, wie andere chinesische Weisheitslehrer, voran Konfuzius, in Einzelgesetzen stecken blieb. Sie lassen auch Überschriften einzelner Abschnitte erkennen, wenn auch manchmal Zweifel an der inneren Beziehung zwischen beiden auftauchen können, (z. B. S. 178, 26). Hilfe für dieses Erkennen bietet auch das Sachverzeichnis, doch wäre sie größer, wenn es erweitert und vor allem an die Überschriften angeglichen wäre. Von den verschiedenen Begriffen, zu denen M.-D. Stellung nimmt, greife ich einige heraus, um auch an dieser Stelle zu zeigen, wie Frage unserer Zeit unter scheinbar ganz anderen Verhältnissen auch früher und in weitentlegener, anders gearteter Umwelt auftauchten und so beantwortet wurden, daß wir veranlaßt werden, den herkömmlichen Standpunkt mindestens zu

überprüfen. In einer Zeit des unbedingten fürstlichen Absolutismus spricht der Chinese über Mitwirkung des Volkes an der Regierung (S. 17 und 174 ff., vergl. auch K.-M. S. 69, 73, 78, 117, 169), über Gottes Gnadentum der Könige, über Männerstolz vor Fürstenthronen (S. I, 37 ff., 61 ff., dazu 51 ff., 67 ff., 151, 167), die wahre Freundlichkeit der Herrscher gegenüber ihren Untertanen (S. 85 ff.) und Verantwortlichkeitsgefühl der Herrschenden (S. 40 und 83), das ein Allgemeingut aller Menschen sein sollte. Auch wenn M.-D. über Einverleibungsrecht gegenüber eroberten Gebieten, Thronfolge (S. 104 f.), Gründe für Steigen und Fallen von Staaten (S. 75 f.) spricht, so gibt er zeitgemäße Leitgedanken aus dem Bereich der Staatsphilosophie. Ebenso behandelt er den in unseren Tagen wieder besonders heiß umstrittenen Begriff der Bildung (S. 18 ff., vgl. K.-M. 137 ff., 143, 149) und Erziehung (S. 81 f., 87, 135, 139, 168 f., 180 f.), der Kultur (S. 73 f.) in geistreichen Aussprüchen. Sie sind ebenso bejahend wie das über die Seele Gesagte. (S. XVI. 131 ff., 135 ff. und K.-M. S. 55).

Als der Greifswalder Theologieprofessor D. Karl Dunkmann sein Buch Religionsphilosophie (Gütersloh, Bertelsmann. 1917. 13 M.) veröffentlichte, verfolgte er selbstverständlich bestimmte Ziele, (S. 490 ff.), wenn auch das Vorwort (S. VII) und zahlreiche Zugeständnisse, (S. 131, 200, 273, 275, 283, 287, 329, 345, 352, 357, 361, 366, 386, 394, 398, 408, 446 ff., 463, 478 ff., 482) zunächst die Vorstellung erwecken, also es sich um eine absichtslose, rein wissenschaftliche Untersuchung handle. Der Hauptzweck ist, den „christlichen Sachwaltern" welche ihre eigentliche Aufgabe erfaßt haben und deshalb erfüllen wollen, Waffen zu bieten gegen einseitigen Materialismus (S. 166, 268 f., 478, 480) und Idealismus (S. X ff, 251, 255 ff., 258, dazu 166, 249 ff., 253, 268 ff., 478 ff.). Mit letzterem hat sich der Verfasser auch in einer Sonderarbeit (Idealismus oder Christentum, Erlangen 1914) auseinandergesetzt. Da auch Schleiermacher „religiöse Erfahrung" vor allem fordert, betrachtet ihn der Verfasser als beste menschliche Hilfe. Während er frühere Ergebnisse (die telologische Prinzipienlehre Schleiermachers, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1915, 1. und 2. Heft) weiter ausbaut und für seine Sonderaufgabe nutzbar macht (S. Vorw. VIII), ist er nicht blind, gegen Angreifbares an Schleiermacher (S. 204, 243 f., 269, 279, 295). Der Leitstern erinnert auch an denjenigen bekannter, freier bayerischer Theologen, voran Dr. Johannes Müller, (München, Oskar Beck) und Dr. Georg Schott (München, Christ. I. Kaiser), sowie zahlreicher im Amte gebliebener Geistlichen, insbesondere der Herausgeber von Christentum und Gegenwart (Nürnberg, Buchhandlung für innere Mission). Daß sie alle von D. Dunkmann sich in manchen, vielleicht auch Hauptpunkten unterscheiden, kann an dieser Stelle leider nur ebenso allgemein angedeutet werden, wie der Verfasser vielfach trotz der 500 Seiten, nicht klar sagt, wen und was er mit seinen, mitunter sehr kräftigen Angriffen (S. 84, 87, 101, 104, 126, 143, 199, 213, 237, 289, 308, 314 f., 444, vgl.

Vorw. XIII f.) und Andeutungen meint (S. 93, 113, 131, 142 ff., 147, 159, 220, 225, 235, 362, 408, 443, 476, 478). Ich habe auf diese Berührungen nur hingewiesen, um Beiträge zur Geschichte der Seelenforschung zu bieten; an ihr hat nämlich auch der Verfasser, wie Dr. Jul. Friedrich (s. meinen Bericht) manches auszusetzen (S. 153, 205). Doch während der Kölner Rechtsgelehrte ihr Sonderaufgaben zeigt, ist D. Dunkmann ihr grundsätzlich weniger gewogen, so oft er auch von ihr spricht (siehe unten) und so sehr auch sein Leitbegriff, religiöse Erfahrung, sich letzten Endes auf Psychologie gründet, weil religiöse Erfahrung nur durch und in der Seele und mit dem Bewußtsein, den Hauptbeobachtungsgegenständen der Psychologie, möglich ist. Den Verfasser schreckt augenscheinlich, daß gewisse Forschungsweisen der Psychologie mit naturwissenschaftlichen etwas verwandt sind (S. 95, 105, 135, 138, 142, 154 ff., 176, 181, vgl. m. allgem. Überblick über Arbeitsweisen in der Experimentalpsychologie u. m. Bericht über Dr. Kehr, Bewußtseinsproblem!). Sie sind aber dem Verfasser als materialistisch verdächtig. Vielleicht verwechselt er das Streben nach genauem Erfassen des Tatsächlichen mit Materialismus? Wichtiger für die innere Begründung des Buches als diese Beobachtung, die nur eine unmaßgeblich-persönliche sein soll, ist mir die andere, daß es zweifellos aus der Zeit geboren ist, (S. 381, Anm. 3, 467, 470, 476 ff., 483 ff., ferner XIV mit 96, 114, 143, 476); denn der Verfasser glaubt (S. 467, 481 f.) wohl mit Recht, daß der Weltkrieg die Lage der Religion wesentlich verschoben hat (vgl. auch m. Bericht über Herm. Johß, Psychol.-philos. Abhandlg. 1917: dazu Dr. Mich. v. Faulhaber, Der Krieg im Lichte der Gegenwart, Glauben und Leben, Sonderheft 2, München; Pfarrer Schmidt, Gottesstimme im Weltkieg, Kaiserslautern, Ev.-Ver.-Buchhandlg. 1917; Heinr. Scholz, Der Krieg und das Christentum, Perthes 1915). Wenn ich also nach der Absicht des Buches mit ihm mich eins weiß; gegen die Durchführung kann ich leider grundsätzliche Bedenken nicht unterdrücken. Das, was der Berichterstatter im „Alten Glauben" von der Untersuchung über „religiöse Apriori" sagt, scheint mir auch für dieses Werk zuzutreffen. Der Verfasser, der auch selten (S. 219 und 269) genau auf Ähnlichkeitsstellen des vorliegenden Buches verweist, drückt sich nicht nur in dem knappen Grundriß (1,50 M.) sondern auch in dem größeren Werk zu allgemein aus (vgl. Vorw. S. XII, s. u.!) Die Forderung größerer Anschaulichkeit ist natürlich angesichts des begrifflichen Inhaltes leichter gestellt als erfüllt. Aber wenn das Buch wirklich für Kanzelredner eine wertvolle Rüstkammer sein soll, auch im Kampfe gegen den englisch-amerikanischen Empirismus (Vorw. S. XIV, 96, 114, 143, 190, 476), darf es die Wichtigkeit erläuternder Beispiele nicht übersehen. Die unmittelbare Brauchbarkeit würde auch erhöht, wenn das Schlagwortverzeichnis vollständiger wäre: z. B. fehlen die Ausdrücke, Aberglaube (S. 449 ff.). Brahma (S. 450), Buddhismus (S. 97, 158, 363, 389, 392, 398, 440, 452 ff.), Christentum als höchste Religion? (S. 381, 424).

Disziplin, kirchliche (S. 335), Ekklektizismus (S. 461), Empfindung (S. 204), Empirismus (siehe oben), Entwicklungsgedanke (S. 384 f., 416, 424), Erbsünde (S. 163 ff., 338), Gesetzmäßigkeit (S. 414 f., 435), Gottesbewußtsein (S. 222, 243 ff., 262), Imperativ, kategorischer (S. 167, 445, S. K. J. Rohan„ a. a. O. S. 17 ff.), Instinkt (S. 284), Kampf, innerer (S. 440), Kausalität (S. 152, 167, 181, 211, 387), Kunst, religiöse (S. 320 f., 356), Leib und Seele (S. 229, 265, 268, 447), logisches Denken, seine Wichtigkeit (S. 314), Mohammed (S. 97, 389, 424), Monotheismus (S. 330. 421, 428, 452 ff.), Mysterien (S. 147), Mythologie (S. 441), Ontologischer Gottesbeweis (S. 170; vgl. m. Bericht über Dr. Urbach, Erkenntnistheoretischer Beweis usw. 1916), Orthodoxie (S. 164 ff., 385 ff.), Parsismus (S. 389, 454 ff.), Pietismus (S. 131, 340, 350), Religionsphilosophie (S. 157 ff.), Scholastik (S. 163 ff., 210, 297), Schöpfergedanken (S. 304 ff., 361, 456 ff.), Schwärmerei (S. 30), Solipsismus (S. 194, s. meinen Bericht über Dr. Reininger, Psycho-phys. Probl. 1916), Stoa, (S. 430), Tier und Mensch (S. 146, 196, 198, 207, 226, 284, 422), Toleranz (S. 482 ff., 488, s. m. Bericht über Dr. Wolff, Toleranzgedanke! Totemismus (S. 355, 404, 419, 441, 464, 484, s. Dr. v. d. Pfordten, Ethik!), Varibilität (S. 438), Wahlfreiheit (S. 167), Wille (S. 176, 274 f., 344 f., s. Rohan, a. a. O., S. 12, ff., mit meinem Bericht!), Zauber (S. 442, 449), Zufall (S. 173, 370, 406, 439; vgl. meinen Bericht über Dr. Karl Marbe, Mathematische Bemerkg.). Bei anderen erwähnten Begriffen sind Ergänzungen möglich, z. B. absolute Norm (S. 420 ff.). Ästhetik (S. 248), Animismus (S. 404, 418 f., 441, 464, 471), Anthropomorph (S. 325, 327, 330), Apriori (S. 135, 196, 225 341, 387, 410 f., 435, 469. s. o.), Determinismus (S. 299, s. Wille), Eigenschaften, göttliche (S. 293 ff.), Entwicklung der Religion (S. 416 ff., 424, 440 ff.), Erfahrung, religiöse (S. 68, 99, 112, 223 ff., 245, 252, 273, 357 ff., 405, 482, 492), Erfahrungsgröße (S. 236 ff.), Fanatismus (S. 340, 406), Fetischismus (S. 404, 421 ff., 441), Gefühl, religiöses (S. 269 ff., 279), Geisteswissenchaft (S. 136 ff., 197 ff.), Geschichtswissenschaft (S. 147 ff., 374, 380, 387, 414, 420 f.), Gottesbegriff (S. 160 ff.), Judentum (S. 389, 392, 454), Katholizismus (S. 165, 314, 399), Magie (S. 404, 417, 442 f., 449, 464, 479, Manismus (S. 441 ff., 486), Materialismus (S. 268 f., Messianismus (S. 492), Metaphysik (S. 107, 131, 176, 272, 461), Mystik (S. 93, 136), Mythus, religiöser (S. 402 f., 451, 458, 479), Naturwissenschaften (S. 188, 414 ff., 460), Opfer (S. 360), Pantheismus (S. 330, 428), Panentcismus (S. 306 f.), Polytheismus (S. 421), Positivismus (S. 213, 267), Präanismus (S. 419 ff., 441), Protestantismus (S. 167, 339, 341, 349 f., 399), Psychologie (S. 69, 81 ff., 91, 99 ff., 104 ff., 143 ff., 157, 171, 176, 187, 201 ff., 241 ff., 271 ff., 266, 382, 417), Psychologismus (S. 190), Rationalismus (S. 231 f.), spekulativer Gottesbegriff (S. 232 ff., s. ontol. Gottesbeweis!). Veranlagung, religiöse (S. 462 f.). Ich habe diese Begriffe aus dem Buche übernommen, ohne sie natürlich als schöne Bildungen anzuerkennen. Im Schriftstellenverzeichnis hätte ich beigefügt: Neukantismus (S. 89, 173), Philo (S. 457), Neuplatonismus (S. 363) und bei Plato S. 109. Da ich überzeugt bin, daß das Buch tatsächlich den

Geistlichen, welche ihrer Zeit ohne Voreingenommenheit dienen wollen (S. 481 f., 492 f.), wertvolle Hilfe bieten kann, habe ich mir diese Zusätze erlaubt und möchte auch kurz darauf hinweisen, daß der ehemalige Besucher süddeutscher Universitäten etwas wenig Anknüpfungspunkte an Hochschulerlebnisse findet; denn die Erlanger Richtung wird nur flüchtig erwähnt (S. 118 f., vergl. Ihmels), während andere süddeutsche, voran die Tübinger und Straßburger, ganz fehlen.

Mit heißem Streben nach Klarheit und Anschaulichkeit hat der Straßburger Philosophieprofessor Dr. Otto von der Pfordten neben größeren Werken, über die er bescheiden schweigt, auch eine kurze, tiefschürfende Abhandlung über Ethik veröffentlicht (Berlin und Leipzig 1916, Sammlung Göschen Nr. 90, 0,90 M.). Die in der gen. Sammlung übliche knappe Literaturübersicht genügt wohl dem Leserkreise, der die Bändchen vor allem zu Rate zu ziehen pflegt, wenn auch die von unseren öffentlichen Büchereien gewünschten vollständigen Angaben nicht gemacht werden. Der Verfasser umschreibt die Aufgabe, welche in einem bestimmten Umfang zu lösen war, ganz unzweideutig (S. 5/6) und verwirklicht sie sehr geschickt, nur die Hauptlinien herausarbeitend und Seitenzweige abschneidend (z. B. S. 21; vergl. meinen Bericht über Dr. Hirt!). Damit aber nicht doppeldeutige Allgemeinheit das Verständnis erschwert, fügt er zahlreiche Beispiele aus den verschiedensten Gebieten (S. 5) anschaulich ein. Sie geben dem Gebildeten, welcher seine Umwelt in ihrem gegenseitigen Zusammenhang begreifen möchte, treffliche Winke. Der Kundige weiß, daß bei manchen Hinweisen im historischen Teil vor allem Gedanken des Leipziger Psychologen Dr. Wilh. Wundt, der seinerzeit in erster Linie von seinem früh verstorbenen Amtsgenossen Dr. Friedr. Ratzel beeinflußt war, verwendet werden. Leider verbannt der Verlag des Büchleins fortlaufende Quellenangaben, welche dem Nichtfachmann manche dunkle Andeutungen rasch erläutern, z. B. über Tabu (S. 17 ff., vgl. Dr. G. Buschan, illustr. Völkerkunde. 1909, Seite 264 ff.), Ahnenkult (S. 35 ff., vgl. meinen Bericht über Mong Dsi), Völkerpädagogik (S. 66, vom Verfasser geprägter Ausdruck), ideale Tugenden (S. 68, vgl. meinen Bericht über Dr. von Martin, Col. Salutati 1916), Blutrache (S. 91, vgl. meinen Bericht über Dr. Walter Hirt, Neuer Weg zur Seelenforschung 1916), Diebstahl und kommunistische Gedanken. (vgl. meinen Bericht über K. J. Roschan, Entstehung der menschl. Handlungen, 1916, S. 55 ff.; dazu Dr. R. v. Pöhlmann, Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus, 1909 [2]), Pflichtenlehre (S. 104, vgl. Religionsphilosophie desselben Verfassers in gleicher Sammlung). Durch möglichst knappe Begriffsbestimmungen, aus denen gelegentlich Spott klingt (S. 14, 33, 47, 59, 61, 63, 83, 121, 128 f., 139), wird der aufmerksame Leser mit den Hauptstreitfragen und ihren versuchten Lösungen bekannt gemacht. Auf Grund von Kenntnissen, wie sie fremde Darstellungen und persönliches Nachdenken vermitteln, entwickelt ein empirischer Teil allgemeine Gedanken über Sittenlehre, insbesondere Stufen der ethischen

Wertung (S. 12 ff.), Quellen (S. 25 ff.) und Erfassen (S. 45 ff.) der Normen (vgl. D. Dunkmann, Religionsphilosophie S. 138 ff.). Bei dieser Gelegenheit wird natürlich auch die heiß umstrittene Willensfreiheit oder Bestimmtheit behandelt (S. 48 ff.; dazu S. 57 f., 64, 84, 141 ff.). Ein zweiter theoretischer Teil kennzeichnet die philosophischen Richtungen (S. 57 ff.), von Plato anfangend bis in die Gegenwart, indem allgemeine Leitlinien und besondere Anschauungen einzelner Denker angegeben werden. Mit voller Entschiedenheit bekennt sich der Verfasser zur Geltung der ethischen Forderung (S. 89 ff.) und arbeitet in dem nächsten Abschnitt diese Ansicht noch schärfer heraus, indem er Ideale und Aufgaben sehr anziehend behandelt (S. 98 ff.) und unter anderem über das alte Schlagwort Kultur ebenso ketzerisch als richtig umschreibt (S. 99 f.). Da über die Anschauungen Dr. von der Pfordtens niemand, der nicht grundsätzlicher Verneiner ist, in Zweifel sein kann (S. 140 ff.), überläßt er es dem verständnisinnigen Leser an manchen Stellen „ein Leider" einzuschieben (z. B. S. 112 bei Hauptunterschieden unserer Kultur, S. 118 bei Freundschaft, S. 125 ff. bei sogen. guter Gesellschaft und Klassenhochmut, vgl. aber Seite 137: S. 127 Kultus der Eitelkeit, S. 130 Gebräuche im Staate), während er über Kunst und Moral sehr entschieden sich äußert (S. 138 ff.). Die erwähnten Begriffe bespricht der angewandte Teil (S. 110 ff.). In ihm finden sich auch manche aus der Zeit geborene Sätze (S. 132 ff.). Einen raschen Überblick über den vielseitigen Inhalt dieses und der anderen Abschnitte, die sich folgerichtig aufbauen, gestattet der geschickte, mitunter etwas sparsam gebrauchte Sperrdruck, den der auch sonst bestimmte Vorschriften gebende Verlag leider nicht weiter ausdehnen ließ, und ein kurzes Schlagwortverzeichnis. Auch in ihm wird natürlich ein jeder Leser nach seinen Bedürfnissen einiges vermissen. Ich hätte z. B. eingeschoben: Atomistisch (S. 79), Bildung (S. 116), Egoismus (S. 77 ff., 83), Epikur (S. 68), Frauenbewegung (S. 124), Gesellschaft (S. 125 ff.), Eduard von Hartmann (S. 88), Herzensbildung (S. 116), Kommunismus (S. 134), Kultur (S. 99, 134, 137), Mäßigung (S. 68, 143), Paradies (S. 81), Schoppenhauer (S. 85, 88), Sinnlichkeit (S. 94), Spinoza (S. 92), Stoa (S. 68, 92), Utilitarismus (S. 113). Bei anderen Begriffen kann man auch ergänzen, z. B. bei Apriori (S. 85 ff.), Endämonismus (S. 66, 76), Freundschaft (S. 118 ff.), Glück (S. 82 ff., 88), Ideal (S. 78, 81, 87 f., 92, 113 ff., 118, 130, 137, 143), Kant (S. 77), Nietzsche (S. 81), Optimismus (S. 88 ff.), Seelenruhe (S. 84 statt S. 74), soziale Ethik (S. 132), Staat (S. 131 ff.), Völkerrecht (S. 136), Wille (S. 84, 141 ff.). Doch mindern diese kleinen Bedenken nicht den hohen Wert des Büchleins, da es ein Erzieher im schönsten Sinn des Wortes sein will (S. 146, dazu 117). Möge es seine Aufgabe zum Nachdenken und Festwerden im Guten erfüllen: denn es ist eine wuchtige Anklage gegen diejenigen, welche im Verneinen stecken bleiben, weil ihnen die sittliche Kraft und die aus ihr fließende Berechtigung zu Vorwürfen und Bessermachen leider fehlt. —

Ernst Schröder hat seiner Rostocker Doctor-Arbeit den Titel gegeben „Plotins Abhandlung *πόθεν τὰ κακά*“. Ein Blick in das klare Inhaltsverzeichnis genügt aber, um zu sehen, daß diese Benennung etwas ungenau ist; denn der Verfasser behandelt „das Problem des Schlechten als Prinzipienfrage“, indem er ungefähr ⅓ der 215 Seiten den Anschauungen, welche vor Plotin über seinen Stoff geäußert wurden, und etwas über ⅓ Plotin selbst widmet, im Reste aber Neuplatoniker zum Wort kommen läßt. Es liegt also der ziemlich seltene Fall vor, daß ein Buch mehr hält, als der Titel verspricht. Doch angenehm enttäuschen läßt sich wohl jeder gerne, besonders wenn die betr. Arbeit solche Eigenschaften zeigt, wie die vorliegende. Mit großem Fleiß und Verständnis ist eine Unmenge von Einzeläußerungen zusammengetragen und geschickt zueinander in Beziehung gesetzt. Hochberühmte und weniger bekannte griechische Philosophen, welche in einem Zeitraum von über 1000 Jahren lebten, sprechen über den Ursprung des Übels, wie ich das Wort *κακά* übersetzen möchte, da der Ausdruck „schlecht“ einen verengenden Nebensinn, den die Abhandlung selbst nicht zu rechtfertigen scheint, besitzt. Weil der Verfasser, dessen Sprache auch nicht anfängerhaft klingt, Vertreter sehr verschiedener Gedankenkreise reden läßt, fügt er ein auch anerkennenswertes Schlagwortverzeichnis an, um einen raschen Überblick zu gestatten, welche Wandlungen einzelne Begriffe durchmachten. Selbstverständlich wird wohl jeder Benützer Ausdrücke vermissen, ich hätte z. B. Erlösung, Seele, Sünde, Strafe, Tod, Weltschöpfung, Wille, eingefügt. Doch dieser Punkt ist untergeordnet. Die Hauptsache ist, daß die Arbeitsweise des Ganzen wissenschaftlich einwandfrei ist, indem Tatsachen nicht vergewaltigt werden. Sie ist die bei solchen Zusammenstellungen, über die ich mich bei dem Bericht über Dr. Leo Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung (Tübinger Doctor-Arbeit) ausgesprochen habe, üblich gewordene: die beweisenden Wendungen bei den einzelnen Schriftstellern werden in der Ursprache, frei oder genau übertragen wiedergegeben und vor allem wird die einschlägige Sonderabhandlung Plotins wörtlich und nötigenfalls ergänzt (S. 134) übersetzt. Durch dieses Verfahren wird die eigenartige Schreibart Plotins nicht verwischt (S. 127 f., 139, 148 Anm. 2, 150, dazu Wortverzeichnis S. 212). Sorgfältige Anmerkungen sagen, wo der Nachprüfende zu suchen hat. Auch ist zu billigen, daß der Verfasser seine eigenen Gedanken zugunsten einer berichtenden Darstellung zurücktreten läßt, ohne natürlich auf eigenes Urteil zu verzichten (S. 33, 36, 44 f., 47, 60, 63, 211). Doch ich würde eine ungerechte Lobrede schreiben, wenn ich einige Bedenken ganz unterdrückte. Bei anderen oder nicht erwähnten Schriftstellern, auf die der Verfasser wohl aus Raumrücksichten verzichtete, ist wohl eine mehr oder minder ertragreiche Nachlese möglich, z. B. bei dem nicht erwähnten Xenophon, besonders hinsichtlich Meinungen des Sokrates, bei Historikern, vor allem Herodot und Thukydides, (vgl. die Sonderwörterbücher zu diesen

Schriftstellern unter Schlagwörtern, welche sich aus dem Inhaltsverzeichnis des Verfassers ergeben). Auch läßt sich über Auffassung im einzelnen streiten, z. B. daß die sehr beliebte, aber deshalb niemals einwandfreie Beweisführung aus dem Stillschweigen gebraucht wird (S. 69). Vor allem aber wäre wohl die Gedankenwelt, in der die einzelnen Schriftsteller lebten, kurz anzudeuten gewesen, um zu erklären, wie bestimmte Ansichten entstanden und beeinflußt wurden(vgl. meinen Bericht über Dr. K. J. Grau, Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes, 1916). Im übrigen aber kann ich den Verfasser nur nochmals zu seiner gediegenen Untersuchung beglückwünschen und hoffen, ihn auf anderen oder ähnlichen Gebieten bald wieder zu begegnen, da er selbst andeutet, daß sich natürlich auch in urchristlicher Literatur, die mit Absicht ausgeschieden wurde, viele Darlegungen über den Stoff finden (vgl. auch D. Dunkmann, Religionsphilosophie 1917, S. 322 ff., 327, 347 ff., 360).

Die vielbesprochene und deshalb auch gelegentlich mißhandelte Frage, Willensfreiheit oder Bestimmtheit, bildet auch einen der zwei Hauptgedanken der Schrift „Die richtige Ansicht über die Entstehung der menschlichen Handlungen“ von dem Wiener Privatgelehrten und Oberinspektor a. D. Karel, I. Rohan (Prag in Kommission, I. Pelcl 1916 1,50.) Der andere ist der von der Gleichheit der Menschen (Seite 68 ff., vgl. meinen Bericht über Mong Dsi, Seite XVI und 132). Der Verfasser geht nämlich von der Annahme aus, daß der Wille nicht eine dauernde Eigenschaft des menschlichen Organismus, sondern lediglich ein entstehender und vorübergehender Zustand desselben sei. Aus diesem Umstand und dem Kausalitätsgesetz schließt R. die unbedingte Unfreiheit (S. 12 ff.) eines jeden menschlichen Willens; aus dieser uneingeschränkten und daher bei allen Menschen gleichen Unfreiheit des menschlichen Willens leitet er auch ab, daß die Menschen in der für sie wichtigsten Beziehung, hinsichtlich ihrer Handlungen, gleich seien. Im Widerspruch zu den Tatsachen, daß auch ein vermittelnder Standpunkt vorhanden ist (vergl. Dr. Julius Friedrich, Bestrafung der Motive S. 35 ff., 40 ff., 50 ff., 59 ff., 64, 68 ff., 73, 77, 91, 94 ff., 109 f., 120, 124, 129 ff., 137, 146, 149 ff., 177, 187 f., 203, 207, 224, 236, 261, 278 ff., 287 ff., 296 f., 305 f., Dr. Theodor Kehr, das Bewußtseinsproblem 1916, s. auch m. Bericht über Dr. Otto v. der Pfordten, Ethik 1916 S. 48 ff., 57 ff., 64 f., 84, 141 ff.), tut der Verfasser, dem ich das Studium von Benthams Willenslehre mit der Kritik von Dr. O. Kraus in dessen Habilitationsschrift zu empfehlen mir erlaube, also es nur unbedingte Bejaher oder Verneiner der Willensfreiheit gebe. Auch scheint er den Willen als Allgemeinbegriff und Willenshandlungen, Zwang und Notwendigkeit zu verwechseln (S. 6); denn trotz vieler anschaulicher Vergleiche ist R. sich nicht immer klar, wie er selbst empfunden zu haben scheint (S. 50). Manchmal schlägt er neue Wege ein (S. 78), auch in Ausdrucksformen. Beides führt nicht immer zu erfreulichen Ergebnissen.

Hinweise auf Sprachliches liebe ich im allgemeinen nicht, weil sie fast nur persönliche Eindrücke wiedergeben; aber ich muß doch, um meiner Berichterstatterpflicht zu genügen, den mitunter schleppenden Satzbau (S. 25: zu einem usw.; S. 33/4, 43: Offenkundig usw.) und eigenartige Wortbildungen (z. B. Undenkbarkeit S. 27, nichtbeseitigbar S. 56) erwähnen. Diese Besonderheiten werden mit Schöpfungen bekannter Tagesschriftsteller einst Stoff bieten um unsere vielgestaltige Gegenwartssprache zu schildern und gehören in die Gedankengruppe, wie sie einige auch an dieser Stelle gewürdigte Schriften (z. B. Mr. U. Kramars, Neue Grundlagen usw. 1914 und Dr. Oskar Kraus, Marty 1916) behandeln. Wenn R. über unbewußte Psychologie, welche die Umgangssprache enthält, redet (S. 6 ff. und 24 ff.), so berührt er sich auch mit Dr. Kleinpauls Volkspsychologie (1914). Ebensowenig sagt er etwas Neues oder unbedingt Richtiges und Falsches, als er dem sogenannten Malthusianismus huldigt (S. 69 ff.): Die Verantwortung der Elternschaft kann nämlich nicht eindringlich genug betont werden, andererseits hat gerade der Krieg die Notwendigkeit einer zahlreichen Bevölkerung ebenso nachdrücklich gepredigt.

Hat also Schiller recht, wenn er seinen Wallenstein den Max Piccolomini warnen läßt: „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen". (Wallensteins Tod 2.2)? Aber m. E. ist der Inhalt als solcher nicht das Wichtigste an der Abhandlung, sondern ihr persönlicher und sachlicher Zweck. Der Verfasser glaubt, daß Haß und Neid mit den Folgen, welche auf der Gegenwart besonders lasten, beseitigt werden, wenn die Ansicht von der Willensfreiheit schwindet (S. 53). Andererseits will sich R. mit dem Aufsatz, welchen bereits im Oktober 1904 die Prager Wochenschrift Rozhledy in böhmischer Sprache brachte (S. 5), zwei Nobelpreise gewinnen, diejenigen für Förderung der Psychologie und des Friedens. Das Bewerben um letzteren ist wohl unvergleichlich begründeter, vorausgesetzt, daß R.'s vorgeschlagenes Verfahren zu dem gezeigten Ziele führt. Doch leider erwecken geschichtliche Tatsachen um so entschiedeneren Zweifel, weil sie unter ganz verschiedenen äußeren Bedingungen hinsichtlich der einzelnen Persönlichkeiten und Völker, sowie deren natürlichen Umgebung eintraten: z. B. kannten antike Philosophen, voran Stoiker, das Wählen zwischen verschieden großen Übeln (S. 12 f., 54). Vor allem aber stellt das Christentum in seiner Forderung der allgemeinen Bruderliebe einen ähnlichen Grundsatz wie der Verfasser auf (S. 67). Und doch hörte niemals Kampf und Neid auf, weil die Menschen, welche die guten Lehren in die Tat umsetzen sollten, nicht innerlich umgestaltet wurden und werden. Ob die Gedanken von R. wirksamer sind? Nur eine sehr lange Erfahrung könnte eine einwandfreie Antwort geben. Zunächst erregt seine eine Voraussetzung (Ignoti nulla cupido S. 9), wenn der Schmerz aufgehoben oder wenigstens sehr eingeschränkt werden könne, Bedenken: denn der Verfasser selbst beweist, daß Menschen auch nach Unbekanntem streben, da

er von dem ungeschauten Friedenszustand spricht, wohl weil er ihn vor allem um eigener trüber Erfahrung willen (S. 52 f., 69) für schön hält. Auch ist R. keineswegs so abgeklärt-ruhig, als er sein müßte, wenn er seine Lehre durch überzeugendes Tun bestätigen wollte: Leidenschaftlich stößt er gegen Kant vor, indem er alte Einwände wieder erhebt (S. 17 ff.). An anderer Stelle erklärt er mit großer „Selbstverleugnung" über fremde Fehler nicht sprechen zu wollen, greift aber fast grob an (S. 20. Anmerkung), obwohl er behauptet niemand zu hassen (S. 52), und versteigt sich mit den Worten „Kyrie eleison" bis zu einer ganz unnötigen Verspottung eines Ausdruckes, den andere Menschen im hohen Sinne gebrauchen. Auch wenn R. die Judenfrage hereinzieht (S. 44 ff.), wird er beleidigend, indem er antisemitische Behauptungen dumm nennt. Selbst jemand, der den Antisemitismus ablehnt, weil er wie alle Einseitigkeit zu verwerfen sei und gegen den wahren Geist des Christentums gehe, wird diese Sprache peinlich empfinden. Es wäre auch in diesem Falle demjenigen, der nach psychologischen Erklärungen sucht, wertvoll, die Beweggründe R.'s zu wissen und insbesondere, ob sie in dem persönlichen Zwecke der Schrift stecken. Auch reizt die Neugierde, warum auf diesen Seiten größere Zensurlücken sich finden. Ähnlich leidenschaftlich behandelt der Verfasser auch die soziale Frage (S. 55 ff.). Schärfster Widerspruch muß aber erhoben werden, daß er in diesem Zusammenhang „die Arbeit, Erregung von Mitleid und Erbschaft" auf gleiche Stufe stellt mit „List und Gewalt", als er davon spricht, auf welche verschiedene Weise erworben werden kann. Wenn der Verfasser die Arbeit als solche tadelt, vergreift er sich an einer der Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens und vor allem des Fortschrittes. Jenes Wort, welches „Eigentum für Diebstahl" erklärt, (Adolf Langen, Geflügelte Worte, Berlin 1915, S. 166), ist im letzten Grunde nur eine Ausrede für Träge und Mißvergnügte (vgl. Hegels Urteil bei Dr. Robert Falckenberg, die Realität des objektiven Geistes bei Hegel, 1916 S. 17). Die Möglichkeit Besitz durch Erbschaft zu übertragen ist andererseits eine der Triebfedern zum Erwerben. Muß schließlich in dem Erregen von Mitleid etwas Schlechtes, z. B. Heuchelei oder Faulheit, liegen? Handelt der Verfasser folgerichtig, da er selbst durch seine geistige Arbeit bedeutende Nobelpreise erstrebt? Trotz grundsätzlicher Bedenken, die der Verfasser seinem Grundsatze getreu (S. 72) freundlich aufnehmen möge, habe ich also für seine Abhandlung keine glatte Ablehnung, noch weniger Hohn oder Spott, wie er selbst von der Mehrheit der Leser erwartet (S. 58). Vielmehr bedauere ich aufrichtig, daß die rauhe Wirklichkeit dem Streben R.'s kaum günstig sein wird, sodaß ihm die Nobelpreise, die ihm die Möglichkeit frei von Sorgen zu arbeiten böten, sehr wahrscheinlich entgleiten. Hoffentlich findet sich aber unter den vielen Reichen, welche auch der Krieg schuf, ein freundlicher Gönner! Ob ihn wirkliches Verständnis, das der Verfasser selbst nur bei wenigen erhofft (S. 50), oder andere

Beweggründe bei seinem Helfen leiten, ist ganz gleichgültig. Nur heilsam wäre ein solches Tun, vielleicht für die Mitwelt, zweifellos aber für R. Nachdem er andere Weltverbesserer durch unbequeme Fragen aufs Glatteis lockte (S. 66 ff.), sollte ihm selbst Gelegenheit geboten werden, durch die Tat die Brauchbarkeit seiner Gedanken zu bekräftigen. Vielleicht lesen meine Zeilen die Augen, die einem richtig Handelnden gehören. Möge der Verfasser auf jeden Fall nicht das Schicksal von Hertzka teilen (S. 62)!

Wiederholt versicherte Goethe, er habe manches geschrieben um sich von einem Erlebnis innerlich zu befreien (vergl. Dr. Petersen, Goethe und Aristoteles, 1914, S. 10). Mit diesem Gedanken drückt Goethe, der auch in diesem Falle ein Vertreter ehrlich ringender und auch irrender Menschen ist, zweifellos Stimmungen aus, wie sie jeder Schriftsteller, der Ansichten äußert, immer wieder empfindet. Auch die psychologisch-philosophischen Abhandlungen von Hermann Joß (Bern 1917, 1,50) verdanken dem gleichen Streben ihr Entstehen. An mehreren Stellen seiner Untersuchung deutet der Verfasser, dessen liebenswürdige, zielbewußte und bescheidene Art (S. 14) mir hohen Genuß bereitete, für jeden aufmerksamen Leser an, weshalb er schreibt. Der wichtigste Anstoß ging m. E. vom Gegenwartskrieg aus; denn er ist für alle, welche an die Einheit des Menschengeschlechtes (S. 51 ff.) mit der allgemeinen Aufgabe der Weiterentwicklung glauben, ein erschütterndes Erlebnis. Mit ihm findet sich der Verfasser, m. E. sehr glücklich ab, wenn er anders wie Rohan (s. o.) den Krieg für eine Naturnotwendigkeit erklärt (S. 59, vgl. m. Ber. über Dr. Reiner, Nietzsche!) und gleichzeitig mit Recht betont, das Streben nach einem dauernden Frieden sei sehr dankenswert (S. 61), indem er sich in diesem Punkte mit dem eigenartigen Buch von K. I. Rohan, . . . Entstehung der menschlichen Handlungen (1916) berührt. Da aber auch J. das eherne Gesetz der Ausdehnungssucht (S. 61 ff., vergl. m. Bericht über Ku-Hung-Ming, Geist des chinesischen Volkes, 1916), welche bei jedem sich stark fühlenden Volk und Einzelwesen selbstverständlich ist, als tiefste Kriegsursache erkennt, so lehnt er das Forschen nach persönlich Schuldigen ab (Seite 62 ff.). Doch scheint er mir in diesem Zusammenhang Ursache und Veranlasser zu verwechseln und zu übersehen, daß manche treibende Kräfte, wie besonders der Suchomlinow-Prozeß mit erschreckender Deutlichkeit zeigte, aus sehr selbstischen Gründen handelten. — Auch das Verlangen, die Stellung der Schweizer zum Weltkrieg zu erklären (S. 33 ff.), drückte dem Verfasser die Feder in die Hand. — Zu diesen Beweggründen, welche in der Person des Verfassers wurzeln, gesellt sich auch ein im Stoff liegender: J. wollte „die Ichkreise und die Anwendungen dieser Theorie auf verschiedene Probleme, insbesondere auf das Gewissensproblem" darstellen (S. 36). Auf diesem Wege begegnen auch ihm (s. m. Bericht über Dr. Kehr, Bewußtseinsproblem mit Verweisen!) viele, seit Jahrhunderte behandelten Fragen, z. B. was

ist Bewußtsein (S. 23 ff.), Gewissen (S. 36 ff.), Wille (S. 12 und 46)? Sie alle gehen zurück auf die letzte: was ist und woher stammt die Seele? Gibt es einen Schöpfer für sie und das Weltganze? Wie ist er seinerseits beschaffen? Mit Recht lehnt der Verfasser eine oberflächliche Antwort auf diese Fragen ebenso ab, wie auf die andere „Einheit des Menschengeschlechtes oder Rassen" (S. 51 ff.; vgl. m. Bericht über Dr. Friedrich Hertz. Rasse und Kultur. 1915). Ebenso stellt sich J. gegenüber den Meinungen über die Abstammungen der Menschen. Tatsächlich erlauben die bisherigen Ergebnisse noch kein wissenschaftlich zuverlässiges Urteil, sondern nur ein Aufstellen von Ansichten. Wer sie für unumstößliche Wahrheiten nimmt, übersieht m. E. den Unterschied von Vermuten und Wissen und verwischt die Grenzlinien, weil sie zwischen beiden unendlich schwer zu ziehen und zu beachten sind. Daß der Verfasser sie nicht überschreitet und bescheiden „einer Lösung nur den Weg ebnen" will (S. 14), ist wahrhaft wissenschaftlicher Geist, d. h. aufrichtiges Streben nach Wahrheit und klare Erkenntnis in die Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit einer Antwort. Möge deshalb die Arbeit, welche nur genaue Rückverweise und Angaben über benützte fremde Erzeugnisse vermissen läßt, recht viel aufmerksame Leser in und außerhalb der Schweiz, nicht zuletzt in Deutschland finden, vor allem, weil manche Stellen in dem Buch, das im Herbst 1916 abgeschlossen wurde, eine natürlich ungewollte Antwort auf Gegenwartsfragen bringen: z. B. berühren sich gewisse Ausführungen mit dem Gedankenkreise, aus dem heraus die vielbesprochene Friedenserklärung des deutschen Reichstages erwuchs (S. 59 und 63). Hinsichtlich dieser Zeitanspielungen berührt sich J. mit Dr. Robert Falckenberg (Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel, Leipzig 1916). Doch während sie bei diesem nur Nebenergebnisse sind, da er eine absichtslose geschichtliche Darstellung bieten wollte, sind sie bei J. bewußte Niederschläge von Eindrücken. Der psychologischen Forschung, nicht zuletzt der von Dr. S. Freud ausgehenden Psycho-Analyse (S. 5. 12 ff., 17, 41, 44; vgl. m. Ber. über d. Vorlesung. Dr. Freuds, 1917) bietet also die warmherzige, aufrichtige Abhandlung vielen Stoff. Deshalb sind die 60 Seiten wert, immer wieder durchgearbeitet zu werden, weil sie nicht mit Gewalt Ergebnisse schaffen, sondern nur Wege zu ihnen zeigen.

Auf 56 Seiten entwickelt der Züricher Privatdozent Dr. Karl Dürr seine Gedanken über das Wort Begriffsinhalt und die Bildung derselben (Zürich und Leipzig, Rascher & Co., 1917. 0,80 M.). Zwar scheinen mir einzelne Erklärungen (z. B. § 2 Ende, § 7 Anfang) an der Tautologie, die Dr. D. bei anderen Logikern beobachtete (S. 6 u. 40), zu leiden und das Wortspiel mitunter einem Spiel mit Worten zu gleichen (S. 40, 4). Doch im übrigen sind die Beispiele fast (Ausnahme: § 5, Seite 10) immer gut und anschaulich durchgeführt. In den Schlußsätzen zeigt der Verfasser, dessen liebenswürdige, zielbewußte Forschungsweise gerühmt werden muß, auch ein allge-

meines Ergebnis seiner Untersuchungen. „Da Begriffsinhalte nur von Menschen gedacht und wir die Fähigkeit Begriffsinhalte zu denken Intelligenz nennen (vgl. Dr. Walter Hirt. Neuer Weg zur Seelenforschung 1916. Seite 130). so gibt uns das Wissen um die Bildung des Begriffsinhaltes auch eine Einsicht in das Wesen der menschlichen Intelligenz" (S. 56. vgl. auch Dr. Karl Köhn. Experimentelle Beiträge zum Problem der Intelligenzprüfung, 1913). Auch im Hinblick auf andere Arbeiten. die ich in diesem Zusammenhange zu würdigen habe, möchte ich einige Punkte herausgreifen. wiewohl sie der Verfasser nur obenhin streift. An die Spitze stelle ich die Gedanken von Leibniz über eine Weltsprache (S. 33 und 42, dazu 15 und 39). Da der „deutsche Aristoteles", dessen Berührungen nach vor- und rückwärts noch lange nicht erschöpfend aufgedeckt sind und den mein nächster Bericht eingehender würdigen soll. als erster die Zahl der Begriffe zu bestimmen sich bemühte. glaubte er. „daß die Vielheit von Begriffen sich auf gewisse Grundformen zurückführen lasse" (S. 33). Von diesem gewalttätig-einfachen Vorschlag sind neugeschaffene „Weltsprachen" unserer Zeit, z. B. Esperanto oder Volapük. ziemlich weit entfernt. Und diese Beziehungen verdienten im Zusammenhang mit Gegenwartsmeinungen über menschliche Ursprache vorurteilslos untersucht zu werden (vgl. auch meinen Bericht über Dr. Oskar Kraus, A. Marty. 1916). Auch in einzelnen Begriffsbestimmungen geht der Verfasser. von anderen angeregt. zielsicher unausgetretene Bahnen (Seite 12 ff.. 15. 37 f.. 42 Anm. 2. 51. Beh. 23). Deshalb ist es doppelt schade. daß er die alte Streitfrage, inwieweit die Begriffe „wahr und falsch" unzweideutig bestimmt sind, auch nur leicht berührt (§ 1 und 23; vgl. Xenophon Memorabilien 1, 4. 19 und 6. 11 f.: 2. 6. 25: 4. 2. 1: 4. 5 und 10 ff.: 8. 11: 11, 13; dann auch Dr. Walter Hirth a. a. O.. S. 78). Über diese Worte, welche sich auch in Reden und Taten unserer Tage eigenartige Umprägung gefallen lassen mußten, klare Darlegungen von Dr. D. zu lesen, müßte bei seinem durchdringendem Verstande ein Hochgenuß sein. Wenn ich also am Ende meines kurzen Berichtes auch einen Wunsch für die Zukunft ausspreche. so will ich nicht gegen Dr. Dürr auftreten, sondern nur auch meinerseits etwas Gegenwartsarbeit leisten und Hoffnungen. welche der Verfasser erfüllen kann. ausdrücken. auf daß eine Neuauflage der vorliegenden Untersuchung noch besser in philosophische Propädeutik einführt (vgl. auch meinen Bericht über Dr. Karl Siegel. Methodik des Unterrichtes in der phil. Prop., 1913; Dr. Otto Willmann, phil. Prop.. 1912 ff.. 3 u. 4).

Gleich ihrem Gatten Dr. Erich Hochstetter, dessen Abhandlung über die subjektiven Grundlagen der scholastischen Ethik ich auch an dieser Stelle würdigte, hat Frau Dr. Agnes Hochstetter-Preyer. in denselben Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte eine Untersuchung über das Beschreiben veröffentlicht (Halle, Niemeyer 1916, 39. Heft. 2 Mk.). Auch sie greift ihre Aufgabe rasch und zielbewußt an und begründet sie mit bestehenden Unklar-

heiten (S. 4, 10, 26; vgl. Dunkmann, Religionsphilosophie, 1916, S. 113). Sie sucht die belesene Verfasserin zu vermeiden, indem sie zunächst in der üblichen großzügigen Form (vgl. meinen Bericht über Dr. Kehr, das Bewußtseinsproblem, 1916) die Ansicht früherer Denker über den Wertunterschied zwischen Beschreiben und Versuchen andeutet (S. 5 ff. und 76). Ihrerseits aber bestimmt sie den Begriff Beschreibung genauer, (S. 28 ff.) dadurch, daß sie immer wieder gute Rückblicke auf die Geschichte einzelner Vorstellungen und Begriffe einfügt und vor allem die sachlichen Möglichkeiten aufrichtig und vorsichtig erwägt (S. 15 f., 23 ff., 26, 28 f., 34, 37, 39, 41 ff., 45 f., 52 f., 57, 63, 73, 76, 79, 87 ff.). Allerdings schiebt sie mitunter unbequeme Fragen entschieden beiseite (S. 49, 64 Anm. 1, 71, Ende von § 3, 82 Anm. 3). Bis auf wenige Ausnahmen (S. 27 Anm. 1; S. 51 erst verständlich durch S. 80 Anm. 2) sind die Angaben, wo angeführte fremde Behauptungen stehen, peinlich genau, wenn auch auf die Stellen der eigenen Abhandlung im allgemeinen nur Rück-, aber keine Vorverweise geboten werden. Die Bemerkung über Untersuchungsform beginnt ein eigenartiger Satz (S. 15). Er ist selbstverständlich und zugleich sehr bestreitbar: denn, wenn dieselben Ausdrücke auch „in willkürlich anderem Sinne" gebraucht werden können (vgl. S. 16 f., 26, 53, 68 ff.), hört jede Verständigungsmöglichkeit auf (siehe Dr. Jul. Friedrich, Bestrafg. d. Motive, S. 223). Deshalb wird das Zugeständnis sofort insoweit zurückgenommen, daß nur rücksichtsloses Prüfen des Bedeutungsinhaltes gefordert und geübt wird (S. 65). Doch kann man in diesem Streben einen großen Schritt weitergehen und fragen: Sind die vielen Fremdwörter auch in derartigen Arbeiten nötig? Wenn wir über die herkömmlichen undeutschen Wendungen, zu denen auch lautlich deutschklingende gehören können, zielbewußt nachdenken, können wir statt ihrer wirklich deutsche setzen, indem wir auf die körperliche Urbedeutung, die ein sehr anschauliches Übertragung auf Geistiges gestattet, zurückgreifen. Um den Fehler der Verfasserin, welche manchmal (S. 61, 66, 79, 81) einzelne Ausführungen als zu allgemein zu erkennen scheint, meinerseits zu vermeiden, will ich das Gesagte mit einigen Beispielen, die natürlich auch im Buche nicht fehlen, zu erläutern versuchen. Für Dilemma (S. 25) sage ich Zwiespalt, das Bild vom Holzspalten gebrauchend; für Definition (S. 25) Erklärung, da ich mir vorstelle, wie der von Wolken bedeckte Himmel unter der Macht der Sonnenstrahlen aufgeklärt wird; statt accidentiell setze ich — je nach dem Zusammenhang — hinzukommend, zufällig, unwesentlich, indem ich bei den ersten Ausdrücken wieder körperliche Bilder, von der Bewegung, welche etwas zu einem Vorhandenen hinbringt, anwende. Nachdem Frau Dr. H. sachlich klar und durchsichtig gliedert, ist es doppelt überraschend, daß sie dasselbe Verfahren nicht auch gegenüber dem sprachlichen Gewand einschlägt. Hinsichtlich seiner beherrscht auch sie der scholastisch anmutende Glaube, daß eine Sprache nur wissenschaftlich sei, wenn sie sozusagen auf griechischen Theaterschuhen

geht (vgl. auch Dr. Jul. Friedrich, Bestrafg. d. Motive, 227, Anm. 1, dem ich in diesem Punkte leider nicht beistimmen kann). Ich will gewiß nicht die Wissenschaft herabdrücken, aber wahre Wissenschaft ist stets klar: denn schon ihr Name verwirft Falsches. Auch wenn man kein Freund von Nietzescher Ausdrucksweise (vgl. meinen Bericht über Dr. Reiner, Nietzsche, 1916) oder blinder Goetheverehrer ist, wird man ein Mephistopheleswort nicht ganz verwerfen: „Denn eben wo die Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. Mit Worten läßt sich trefflich streiten" (Faust I. Teil, Schülerauftritt. Goethe vollständige Ausgabe von Karl Gödeke, 1885, 3, 277).

Den mathematischen Bemerkungen zum Buche der Gleichförmigkeit in der Welt, (München, Beck 1916) schickt Dr. Marbe ein kurzes Vorwort voraus, um in seiner straffgefügten Vortragsweise Grund und Zweck der Abhandlung zu sagen. Sie, die durch Unterredungen mathematischer Amtsgenossen an der Würzburger Universität veranlaßt wurde, soll „die Lehre vom statistischen Ausgleich" wie sie in dem gen. größeren Buch vertreten wird, „gegen alle bisher noch möglichen Einwände sichern", indem mit neuen Formeln das alte Ergebnis bestätigt wird: Es gibt keinen Zufall, den sogar strenggläubige protestantische Theologieprofessoren gebrauchen. (D. Dunkmann, Religionsphilosophie, 1917 Seite 173, 370. 406. 439; vgl. auch meinen Bericht über Dr. H. Timmerding, die Analyse des Zufalls, 1915, und Dr. Jul. Friedrich, Bestrafg. d. Motive. 35, 123, 132). Alles geschieht nach bestimmten Gesetzen. Sie aufzufinden ist nur noch nicht überall geglückt. Diese Gedanken lenken in die uralte Streitfrage nach der Weltordnung ein und berühren sich auch mit Ansichten von Dr. Walter Hirt. Neuer Weg zur Seelenforschung (1916). Ebenso knapp und zielbewußt setzt sich Dr. M. auch mit einigen Begriffsbestimmungen und Anwendungen bei gleichstrebenden Forschern auseinander, sodaß auch die kurze Abhandlung, die vor allem das größere Werk ergänzen soll, einen klaren, entschiedenen Forscher zeigt.

In seinem Buch das Psycho-physische Problem (Wien und Leipzig, Wilh. Braumüller, 1916. 9,00 M.) versucht der Wiener Universitätsprofessor Dr. Robert Reininger, eine uralte Frage wieder einmal zu betrachten und Wege zu einer gewissen Lösung zu zeigen. Wenn er auch selbst die zum Teil unüberwindlichen Schwierigkeiten einer klaren Erkenntnis lebhaft betont (S. 217. vgl. auch S. 21. 34, 39. 124 f., 153, 192. 273. 278. 283), so weiß er doch durch selbständiges, unerbittliches Denken sein persönliches Verfahren, zu neuen Ergebnissen zu gelangen, sehr wohl glaubhaft zu werden. Um zu seinem Ziele zu gelangen, nimmt er im Gegensatz zu Dr. Walter Hirt (Neuer Weg zur Seelenforschung, 1916), der im übrigen dasselbe Verfahren, eine bestimmte Ansicht auszuschließen, noch gesteigert einschlägt (Dr. H., a. a. O. Vorw. S. VII.), als selbstverständlich an, daß Physisches und Psychisches zu unterscheiden sind (S. 14. vgl. 293 ff.). Wir haben mithin wieder den Fall vor uns, daß Voraussetzungslosigkeit, die natürlich auch dem Dr. R. als

erste Forderung jeder wissenschaftlichen Arbeit erscheint (S. 25 und Vorwort), kein festes Ufer findet, sobald sie übertrieben wird. Deshalb macht Dr. R. die angegebene, einschränkende Voraussetzung. Von seinen Grundanschauungen aus erklärt der Verfasser am Ende der Einleitung, welche eine kurze Geschichte der mannigfachen Meinungen über das Verhältnis von Seele und Leib bietet: „Die tieferen Wurzeln und inneren Denkmotive dieser Unterscheidung können nur von einer psychologischen und erkenntniskritischen Analyse des phänomenologischen Tatbestandes eine Aufklärung erhoffen" (S. 14, vgl. 118 ff.). Jene Vorbemerkung läßt auch die Untersuchungsform des Verfassers erkennen. Mit weitem Blick werden einige Punkte aus jahrhundertelangem Forschen herausgegriffen und mit einander verbunden; auch Vereinfachung der Untersuchung, deren Entstehen uns der Verfasser seinem Vorwortversprechen getreu (S. V., 292) miterleben läßt, wird angestrebt, indem die „aus mißverständlicher Vermengung der beiden Bewußtseinsbegriffe entstandenen Scheinprobleme" entschieden verbannt werden (S. 25, 33 ff., 37 ff., 92, 108). Wir freuen uns dieser freien geschichtlichen Auffassung, bedauern aber zugleich, daß Dr. R. so sehr in seinem gewaltigen Stoff lebt, daß er den Maßstab etwas verliert, was er dem nicht eingeweihten Leser an Einzelheiten und vor allem an Belegstellen bieten muß, damit jeder unbehindert durch die Auffassung des Buches, die vorgetragenen Behauptungen, Schlüsse und Vermutungen nachprüfen, vertiefen und ergänzen kann, ohne daß er die große Arbeit des Stoffsammelns von neuem macht. Ich will gewiß nicht an große Schöpfungen kleinlichen Maßstab legen oder dem Verfasser mißtrauen, also er bewußt fremde Ansichten willkürlich deutete, um eigene zu stützen. Doch weiß jeder aus eigener Erfahrung, daß scheinbar unzweideutige Aussagen ganz verschieden aufgefaßt werden können. Ich erinnere nur an die Stellungnahme gegenüber Dr. Wilh. Wundt (S. 2, 13, 22, 58, 96, 214, 303 f.; vgl. meine Berichte über Dr. Jos. Eisenmeyer, die Psychologie usw., Halle, 1914; Dr. Oskar Kraus, Bentham, Grundsatz für ein künftiges Völkerrecht usw., Halle, 1915; Dr. Felix Krüger, Entwicklungspsychologie, Leipzig, 1915). Äußerungen, die aus dem Zusammenhang gelöst werden (S. 163 f.), klingen selbstverständlich den einzelnen Ohren verschieden; auch hat derselbe Forscher nicht zu allen Zeiten gleich geurteilt und je nach den augenblicklichen Bedürfnissen einen Gedanken schärfer unterstrichen als den anderen, oder das, was ihm an der einen Stelle wichtig erschien, an der anderen übergangen. (Vergl. meinen Bericht über Dr. Hirt!) Diese Erfahrung, auf die besonders auch der von Dr. R. mit Recht gerühmte (S. 154 Anm. 26 und 72) Dr. Müller-Freienfels (das Denken und die Phantasie, 1916) seine geistreichen Ausführungen aufbaut, gibt uns aber auch einen Anspruch auf möglichst genaue Angaben, wo die fraglichen Darlegungen stehen, damit wir ihren Sonderzweck rasch selbständig erkennen und aus dieser Feststellung heraus sagen können, ob der spätere

Bearbeiter diese Ausführungen richtig oder einseitig — natürlich ohne anklagenden Nebensinn gebraucht! — benützt hat. Diesen tiefergehenden Wünschen des Lesers tragen auch die allgemeinen Wendungen des Buches (S. 15, 25, 39, 46, 69, 122 f., 129, 132, 183) und ungenaue Verweise auf die Stellen des eigenen Buches zu wenig Rechnung. Abgesehen von diesen Einwänden, die mein Bericht gegen mehrere Arbeiten machen muß, ist Dr. R.'s Neuschöpfung eine würdige Fortsetzung zu anderen desselben Gelehrten, der im Selbsterwähnen ausnehmend bescheiden ist (nur Anm. 75, 81, 83), da grundlegende Begriffe der Psychologie von neuem untersucht und beleuchtet werden (S. 8, 19, 22, 45, 65, 100, 104, 115, 176 ff.: Anm. 6, 41, 46 ff., 71), ohne daß er leider Bahnbrecher auf dem Wege einer klaren Schönheit der Ausdrücke zu werden versucht. Dieses Ziel wäre zu erreichen, wenn auch Dr. R. wie Dr. Rudolf Kleinpaul (Volkspsychologie, 1914), auf altes Sprachgut zurückgegriffen hätte (s. m. Bericht über Dr. A. Hochstetter, Über das Beschreiben, 1916). Mit feinsinnigem Urteil, das mitunter über Denkkunststücke zu spotten scheint (S. 41, ferner 11, 24, 37, 44, 53, 55, 125, 137, 164, 177 ff., 180 f., 185, 197, 210; Anm. 83, 94), setzt auch er das natürliche dem wissenschaftlichen Denken und Reden gegenüber (S. 59, 108, 123, 142, 152, 170, 174, 179, 228, 261, 271, 276, 280, 282, 298) und macht auch hübsche Bemerkungen über Grundbedeutungen, z. B. Sprachgeschichte (S. 253), Ursache (S. 172, 191), Seele (S. 5 ff., vgl. Darstellung auf griechischen Reliefen: geflügelte Gestalten tragen die Seele als kleines Puppengebilde weg; oder auf mittelalterlichen Bildern, welche Teufelsaustreibungen behandeln). Diese sprachgeschichtlichen Hinweise klingen an Leitgedanken von Dr. Anton Marty an (vgl. meinen Bericht über Dr. Oskar Kraus, Anton Marty, 1916!). Auch Dr. R. lehnt als Erkenntnistheoretiker die bedingungslose Herübernahme naturwissenschaftlicher Gesetze auf das Seelenleben ab (S. 126, 128, 142, 166, 179, 197, 237, 272; Anm. 47; s. meinen Bericht über Dr. Kehr, Bewußtseinsproblem, 1916, und Art. Trebitsch —, in nächsten Aufsatz —). Andererseits aber tritt auch der Verfasser für Selbstbeobachtung (S. 144, 146, 220, 277), die mir allerdings ein Stück naturwissenschaftlicher Denkweise dünkt, ebenso ein, wie für gemäßigten Solipsismus (S. 33 ff., 43 ff., 52, 56, 277, 292; vergl. die Kritik bei Dr. Gabrilovitsch, über das mathematische Denken und die aktuelle Form, 1914, und D. Dunkmann, Religionsphilosophie, 1917, S. 135 und 194). Welche mannigfaltigen Begriffe der Verfasser in seinem Buche berührt, zeigt auch die Inhaltsübersicht und das begrüßenswerte Schriftstellerverzeichnis. Zu ihm könnte sich auch eine Zusammenstellung der wichtigsten Sachbegriffe gesellen, z. B. Bewußtsein (Kap. I, S. 73, 79, 292; 9mm. 12), Bewußtseinserscheinungen (S. 8, 15, 20, 30) undeutliche oder unbestimmte (S. 20, 30, 89). Denken = (?!) Muskeltätigkeit (S. 137, 183 ff., 187, 220, 263, 300, vgl. meinen Bericht über Erich Ruckhaber, das Gedächtnis usw., 1915), Dualismus: Idealis-

mus (S. 22, 38), Materialismus (S. 11, 119 ff., 122, 129, 293), Monismus (S. 129 ff., 132 ff., 293; Anm. 30), Rationalismus (S. 7), Spiritismus (S. 11, 88, 119), Traumbilder (S. 2, 38, 257, 260, s. m. Bericht über Dr. Grau, Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes), Empfindungen (S. 62, 68), Gefühlserkenntnis (S. 33, 294), Lehre vom ewigen Fluß (S. 40, 109, 134, 158, 191, 258, S. m. Bericht über Dr. Reinhard, Parmenides), Selbstbewußtsein (S. 77 ff., 228, 276, 292 f.), Vorstellung (S. 79, 293, dazu Grenzen der menschlichen Denkfähigkeit, S. 4), Erinnerungsvorstellung (S. 32), Gedächtnis (Anm. 57); Wechselwirkung (S. 184), Wille (S. 76, 79, 155, 171, 185 ff., 192, 287, 294; Anm. 41, 60, s. m. Bericht über Dr. Jul. Friedrich, Bestrafg. d. Motive usw. mit Verweisen!).

Da Dr. Hugo Horwitz sich mit großer Hingabe in seinen Stoff vertieft, hat er „das Ich-Problem in der Romantik (München und Leipzig, Dunker und Humblot 1916, 3 Mk.) vielseitig beleuchtet. Doch dürfen von vornherein zwei Einwände nicht unterdrückt werden. Manches allgemeine Urteil mag richtig sein, wird aber nicht ausführlich begründet; z. B. die Darlegungen über Schwächen Schlegels (S. 4, 42 ff., 66), zu denen seine fast etwas verhängnisvolle Fähigkeit, sich in andere hineinzudenken (S. 45, 80), in Gegensatz steht, oder was die Begriffe „Allheit des Geistes“ (S. 81 ff.) und „christliche Mythus“ (S. 17, 21, 30, 97) meinen. Das, was einzelne Sätze über das letztgenannte Wort hinsichtlich des „sinnlich-geistigen Gottesstaates“ (S. 17) enthalten, klingt an Leitgedanken in Augustins de civitate dei an. Auch kann man mitunter zweifeln, ob der Verfasser eigene oder Schlegelsche Gedanken, die gemäß der erwähnten Eigenart Schlegels nicht immer reinlich von den Ansichten seiner Beeinflusser zu trennen sind (S. 45 ff., 80), wiedergibt: Ich denke z. B. an die Äußerungen über einzelne Persönlichkeiten, wie Goethe (S. 23 ff., 32, 37, 47, 75, 78), Kant (S. 29, 33 ff., 40, 104), Schiller (S. 38 ff., 59), oder bestimmte Richtungen, z. B. französische Revolution (S. 20 ff., 30, 56), oder zur alten Geschichte, vor allen die feinsinnigen Bemerkungen über den Geist des dorischen Tempels (S. 7), des griechischen Dramas (S. 9 ff.), der sogenannten Lykurgischen (S. 7 ff., 60; vgl. Dr. Robert Pöhlmann, Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus 1893, S. 125) und athenischen (S. 18 ff.) Staatsverfassung und schließlich über die homerische Frage. Daß sie, nebenbei gesagt, nicht so glatt entschieden ist, wie die Ausführungen von Dr. H. (S. 5 ff., 62) nahezulegen scheinen, zeigt z. B. ein kurzer Blick in die griechische Literaturgeschichte von Dr. Wilhelm v. Christ (§ 40 ff.). Derjenige allerdings, der Schlegel und seine Zeit kennt, weiß, daß im 2. Kap., S. 16/41, nicht sowohl Schs. als Ansichten seiner Zeitgenossen wiedergegeben werden. Die zwei Hauptangriffspunkte gegen Dr. H. erklären sich m. E. daraus, daß er die in Frage stehenden Quellen und Darlegungen, die leider auch nicht zusammengestellt werden, so genau beherrscht, daß auch ihm das Gefühl ver-

loren ging, was er dem Leser, der nicht dieselben eingehenden Studien gemacht hat, bieten müsse, damit er stets den Schlüssen und Behauptungen Dr. Hs. ohne Vergewaltigung des eigenen selbständigen Urteils folgen kann. Eine derartige Ergänzung wäre um so wünschenswerter, ja nötiger, als Dr. H. eine bestimmte Seite der Romantik mit den vielfachen Verästelungen und mannigfachen Erscheinungsformen ausführlich und mit liebevoller Versenkung schildert und — trotzdem manche gleichstrebende Arbeit vorliegt — in der beneidenswerten Lage sich befindet, mit seiner Abhandlung Neuland anzubauen und nicht nach berühmten Mustern aus 10 alten ein neues Buch zu machen.

Das, was mein Bericht über Dr. Böhme, Fichte (Archiv 22, 282 ff.), mit dem Schlegels Anlage und daraus fließende Geistesrichtung mannigfache Berührungspunkte (S. 3, 30, 56) und Verschiedenheiten (S. 37, 104) besitzt, als Wunsch hervorhob, ist in unserem Fall Wirklichkeit geworden. Es sind neben anderen Zeugnissen auch Briefe sehr fleißig benützt. Doch sind letztere keine der Durchschnittsmitteilungen unserer Tage, sondern echte Kinder ihrer Zeit, welche Ruhe und Muße zu eingehendem Gedankenaustausch fand, wie veröffentlichte Briefsammlungen erkennen lassen und auch Dr. Richard Müller-Freienfels in seinem feinsinnigen Buch „Das Denken und die Phantasie" (1916) andeutet, als er dieselben Quellen für seine Schlüsse benützte. Daß jenes Verfahren von Dr. M.-Fr. einen brauchbaren Weg weist, um die Wesensart einer Persönlichkeit zu bestimmen, bekräftigt auch Dr. H., wenn er nachweist, daß „Friedrich Schlegels geistige Entwicklung zwischen zwei Polen verläuft: dem griechischen Altertum und dem katholischen Mittelalter" (S. 1), weil Schlegel „eine unstillbare — ja unerfüllte, wie mir scheint — Sehnsucht nach einer objektiven Macht, die unserem Wesen Einheit und Frieden geben kann, besaß" (S. 1, vgl. Kap. 1 u. 3) und sich deshalb aus dem „extremsten Subjektivismus" heraus in den kath. Offenbarungsglauben rettete ' (S. 110). Allerdings müssen wir bei der ersten Feststellung beachten, daß Schlegel vom griechischen Altertum eine auch zeitgenössisch gefärbte idealisierende Ansicht hatte (S. 13, 59), wie sie auch in Gegenwartsbüchern (vgl. auch meine Berichte über Dr. Eleutheropulos, Die Philosophie und die sozialen Zustände ... des Griechentums, 1915 und Dr. Marck, Deutsche Staatsgesinnung 1916) wiederkehrt und daß er sie aus dargelegten Gründen (S. 16 ff.) nicht immer festhielt (S. 64, 93). Diese Seite Sch.scher Meinungen erklärt sich daraus, daß er die Frage aufwirft: „Wie kann der menschliche Geist sein starres Begriffssystem überwinden, und über den künstlichen mechanischen Aufbau seines Denkens hinaus den mit absoluter Notwendigkeit dahinströmenden Fluß des Natürlichen in sich erneuern? Wie kann er eine solche Konsequenz erlangen, daß in jedem Gedanken sein ungeteiltes Wesen rein sich spiegelt, wie kann er ganz Idee sein und bewußter Wille und doch Leben und Natur und Sinnlichkeit?" (S. 3). Aber nicht nur zur Geschichte des Begriffes Denken und Geist finden wir in der vorliegenden Schrift Stoff, sondern auch zu einem anderen, dessen Verwandtschaft und Eigenart gegenüber dem denkenden Geist trotz heißen Bemühens ein ungelöstes Rätsel

ist und wohl bleiben wird, zum Wort Seele (S. 22 ff., 28; vgl. m. Bericht über Dr. Loew, Das heraklitische Wirklichkeitsproblem). Diese Gedanken werden entsprechend dem Zweck des Buches nur gelegentlich angeschlagen, während andere, welche Schlegel mehr beherrschen, natürlich ausführlicher gewürdigt werden, besonders über das Du, das dem Ich gegenübersteht (S. 42 ff. und 5. Kapitel) und die aus dieser Überzeugung fließende Wertschätzung der Freundschaft (S. 50, 54, 81, 83, 86, 91). Sie ist, wie jede deutsche Literaturgeschichte lehrt, auch für die Zeit Schlegels bezeichnend und wird von ihm höher als die Ehe angeschlagen, da er in letzterer völliges geistiges Genügen nicht fand (S. 50, 54; dag. S. 86 ff.). Diese allgemeinen geschichtlichen Zusammenhänge und Bedingtheiten Schlegelscher Meinungen werden immer wieder wenigstens berührt, indem auch die Anschauungen anderer Philosophen, die zum Teil wesentlich führender als Schlegel waren, wiedergegeben werden. [Vgl. außer Kap. 2 — s. o.! — z. B. auch Schelling (S. 60), Schleiermacher (S. 69), Spinoza (S. 62, 94)]. Um diese Tatsachen rasch und leicht zu erkennen, wäre das Anfügen eines Personenverzeichnisses sehr gut gewesen, da es wirklich schade ist, wenn die mannigfachen Beziehungen, welche Dr. H. mindestens andeutet, übersehen werden, weil man sie in dem lesenswerten Buche nicht vermutet. Ich erblicke nämlich auch seinen besonderen Wert darin, daß durch die Schlaglichter, welche mitunter nebenher auf Personen und Dinge verschiedener Kulturkreise fallen, neue Untersuchungen angeregt werden. Dr. Jegel.

Bernh. Liebermann, Biologisches Christentum. Halle (Saale), bei Rich. Mühlmann (Max Grosse).

Das christlich-religiöse Leben erscheint als Gegenstand der Untersuchung. Das Wesen des Lebens wird in dem sich ins Unendliche auswirkenden Gestaltungstrieb erblickt, dessen Offenbarungen sich in den Bildungen des pflanzlichen und tierischen Körpers wie im geistigen und „geistlichen" Sein des Menschen ausprägen. Ist so eine Reihenfolge von übereinander gelagerten Zweckstufen erst einmal anerkannt oder vielmehr vorausgesetzt, so liegt es für die christliche Auffassung nahe, die steigende Gestaltung des „Lebens" in seiner Selbstvollendung nach der Richtung des durch das Urbild Christi gegebenen Ideals zu fordern. Die urbildliche Formierung verlangt selbstverständlich die Unsterblichkeit zum Zwecke der sich immer weiter verwirklichenden Annäherung an das aufgegebene Endziel, hinter dem alles irdische Leben zurückbleibt. Christus, das Urbild, wird nun als der Inbegriff aller jener Tugenden beschrieben, die das christliche Dasein des Menschen zu bewähren hat. Der Verfasser steht grundsätzlich und streng auf „positivem" Boden in Dogmatik und Bibelauslegung. Dieser Standpunkt verhinderte prinzipiell durchaus nicht die psychologische, auch für jeden anderen Ausgang der Beobachtung einleuchtende Durchdringung des religiösen Lebens, das sich selbst zum Problem geworden. Die aber können wir in dem „biologischen Christentum" nicht finden. Statt einer zur verständlichen Klarheit heraustretenden Gliederung der im Leben Christi gesetzten christlichen Werte, statt

des systematischen Aufbaus des dem Urbilde sich nachbildenden menschlichen — sittlichen und religiösen — Seins und Schaffens erhalten wir eine erbauliche Auslegung zahlreicher Bibelverse, so daß die Erwartung einer religionspsychologisch haltbaren Beschreibung, welche die Anfangskapitel erhoffen ließen, nicht erfüllt wird. Dr. Max Wiener-Stettin.

Philodemi περὶ παῤῥησίας libellus ididit Alexander Olivieri. Teubner, Leipzig 1914.

Unter den Schriften, die in den bekannten herkulanischen Rollen enthalten sind, waren von Anfang an namentlich die des Philodem aus Gadara von Interesse, besonders weil sie trotz der dürftigen Erhaltung im einzelnen doch ein ausreichendes Bild gaben von der Vielseitigkeit und stilistischen Gewandheit dieses Epikureers. Es existiert kaum ein Gebiet, daß dieser leicht bewegliche Geist und „Schnellschreiber" nicht angebaut hätte; daher mag es auch wohl kommen, daß gerade ihn der Besitzer der Bibliothek, den Verfasser überdies von Casciven eleganten Epigrammen, zu seinem Lieblingsschriftsteller erkoren hat. Philodem schrieb über logische Probleme (über die Induktionsschlüsse) ebensowohl wie über die verschiedensten Fragen der Ethik (dieselben Fragen wie sie etwa Cicero z. B. in Lachies und de finibus bonorum et malorum (Quellenfrage!), Seneca z. B. in de ira, de beneficii berührte); der Religionsphilosophie und Theologie waren seine Schriftchen περὶ εὐσεβείας und περὶ θεῶν gewidmet. Über Musik, über Dichtkunst handelten andere Schriften, die sein Interesse auch für ästhetische Probleme zeigen. Ästhetisches und populär Ethisches zugleich hat er in seinen Auslassungen über das homerische Fürstenideal berührt. Eine Diatribe, die auf reichstes Interesse rechnen durfte, behandelte das vielverzweigte Problem des Todes. Rhetorik und Ökonomik hat er gleich eingehend dargestellt, ja selbst der Philosophiegeschichte sich gewidmet usw. Dieses bunte Bild erfährt eine willkommene Ergänzung durch die erste wirklich wissenschaftliche Ausgabe einer kleinen pädagogisch-ethischen Studie dieses Epikureers, die uns Olivieri auf Grund neuer mühsamer Lesung des Papyrus beschert hat. Die Schrift handelt über die freimütige Besserung der mannigfachen Fehler, in die Alt und Jung, Arm und Reich, Grieche und Barbar verstrickt sind, und will zeigen, daß es allein Aufgabe des Philosophen und Weisen sei, hier in freimütiger Art einzuwirken.

In dieser Schrift kreuzen sich verschiedene Gedankenreihen, die Philodem ohne Frage anderen Quellen entnimmt. Aber die anmutige Art, wie er das gefällige Thema behandelt, läßt uns dankbar diese Frucht unermüdlichen Herausgeberfleißes genießen. In immer neuer Formulierung zeigt Ph. uns, wie der „Weg zum Herzen des Sünders" beschaffen sein müsse. Bitterkeit, Heftigkeit, Zorn sei verbannt, dafür werde Milde, Güte, selbst Ironie geübt! Man sei nicht kleinlich im Tadeln, meide Wiederholung, übergehe kleine Schwächen, statt durch Hohn suche man durch Mitleid zu bessern. Doch tadle man sofort und

konsequent, entferne die überflüssigen Hörer und richte sich im einzelnen nach der verschiedenen Individualität.

Wir kennen diese und ähnliche pädagogische Weisheit ja längst aus Plutarchs Studie: quomodo adulator ab amico internoscatur..

Eine zweite Gedankenreihe behandelt die Schwierigkeiten, auf die der tadelnde und bessernde Pädagoge und Weise stößt. Verstocktheit, besonders bei bejahrten Frauen, bei Mächtigen und emfindlichen Greisen und namentlich mangelnde Einsicht in das Fehlerhafte des eigenen Tuns beim Zögling erschweren dem Erzieher sein mühsames Werk. Doch soll er dann nicht verzagen noch unwillig werden.

Bewegliche Klagen mengen sich darein über die Undankbarkeit der Zurechtgewiesenen. über den Mangel an Vertrauen, das man doch vor allem dem Erzieher schulde.

Die erwähnte Art des Tadelns aber ist vornehmlich, ja eigentlich allein Aufgabe des Philosophen, der über alle Vorzüge, die dazu erforderlich sind. verfügt, vor allem über die Redefreiheit und Bildung.

Philodem schöpfte seinen Stoff besonders aus den Vorträgen des Epikurers Zenon aus Sidon, so daß wir uns auch von dessen Gedankenwelt ein Bild machen können. Immerhin wird die gefällige Art des Vortrages doch sein Eigentum sein. Denn von Zenon wissen wir (durch Cicero), daß seine Vortragsweise „logisch streng und würdig" war. Die Lektüre der erwähnten Schrift ist trotz der mustergültigen Ausgabe wegen der mangelhaften Erhaltung des Textes nicht leicht. Gleichwohl ist sie allen philosophisch Interessierten, besonders den Pädagogen, dringend anzuraten. Dr. Bruno Jordan, Bremen.

Nietzsche als Philosoph von Dr. Hans Vaihinger, Prof. an der Universität Halle. 4. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1916. 80 S.

Diese Schrift gehört zu den besten, klarsten und geistvollsten über den Philosophen von Sils-Maria Geschriebenen; sie ist nicht nur der vorzüglichste Wegweiser bei der ersten Lektüre, auch für den in den Werken des Philosophen bereits Heimischen ist es ein Genuß und eine Freude, Vaihinger zuzuhören. Gerade dadurch scheint mir dieser kleinen Schrift ein dauernder Erfolg gesichert zu sein, daß hier nicht — wie es besonders bei Nietzsche üblich geworden war — Verhimmelung oder Verdammung, sondern objektive historische Darstellung geboten wird. Nach einer Würdigung der stilistischen Form — Nietzsches Stil: der Aphoristiker, der Lyriker, der Symbolist — konzentriert V. sich ausschließlich auf den philosophischen Gehalt, indem er versucht, das in zerstreuten Aphorismen „scheinbar zusammenhanglos" Ausgesprochene nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen. Dies ist das zweite der Schrift besonderen Wert Verleihende, aber auch die Hauptschwierigkeit der Aufgabe, denn Nietzsche hat seine Prinzipien nirgends systematisch dargestellt.

Es werden von V. folgende sieben charakteristische Haupttendenzen herausgestellt, die das Spezifische der Nietzscheschen Werke ausmachen:

die antimoralistische, die antisozialistische, die antidemokratische, die antimonistische, die anti-intellektualistische, die antipessimistische, die antichristliche.

Den Höhepunkt der Schrift sehe ich in dem von S. 40 an geführten Nachweise, daß alle diese Tendenzen „mit mathematischer Notwendigkeit" auf ein Zentrum zurückweisen, auf den Kern der Nietzscheschen Lebensanschauung: „Die Schopenhauersche Willenslehre, aber mit positivem Vorzeichen versehen unter dem Einfluß des Darvinismus und seiner Lehre vom Kampf ums Dasein" (S. 39). Diese den Zusammenhang der Haupttendenzen mit der Wurzel der Nietzscheschen Lehre aufweisenden Ausführungen, die voll ausgezeichneter Kommentierungen sind, lassen den Wunsch aufkommen, daß diese Feldausgabe besonders an der Front weiteste Verbreitung finden möge. Von dem auf sich selbst Gestelltsein des Kämpfers, d. i. des Menschen überhaupt, von der Verherrlichung des Lebens, der Kosmodizen und Biodizen zu lesen, ist eine Freude und eine Erhebung für den ums Dasein und Menschentum Ringenden.

Wer sich über die Aufzählung lediglich negativer Tendenzen wundern sollte, wird in einem Anhang Aufklärung finden — dort gibt V. zwar auf S. 78 bis 79 eine positive Charakteristik: Nietzsches Standpunkt wird bezeichnet als „optimistisch-voluntaristischer Realismus" — jedoch „das Eigentümliche, das spezifisch Nietzschesche kann „durch solche allgemeine und positive Merkmale überhaupt gar nicht wiedergegeben werden, sondern dazu bedarf es eben der Aufzählung aller jener besonderen negativen Tendenzen, in deren Verbindung das Eigentlichste von Nietzsche besteht" (S. 79).

Dr. Willi Sehink.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Baerwald, R., Okkultismus, Spiritismus. Leipzig, Teubner.
Bauch, Br., Geschichte der Philosophie, IV, Neuere Philosophie bis Kant. Berlin, Vereinigung wissenschaftl. Verleger.
Beck, H., Buddhismus, I. Berlin, Ebd.
Clemen, C., Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Leipzig, Teubner.
Fabricius, C., Schicksal und Glaube. Tübingen, Mohr.
Fichte, Joh. Gottl., Zurückforderung der Denkfreiheit. Leipzig, Meiner.
Golz, Br., Wandlungen literarischer Motive. Leipzig, Engelmann.
Hartmann, H., Kulturwende. Solingen, Verlag der Bergischen Bücherstuben.
— Jesus, das Dämonische und die Ethik. Ebd.
Hase, G. v., Die zwei weißen Völker. Leipzig, K. F. Koehler.
Hensel, P., Rousseau. 3. Aufl. Leipzig, Teubner.
Horodezky, S. A., Religiöse Strömungen im Judentum. Bern, E. Bircher.
Jellinek, G., Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 3. Aufl. München, Duncker & Humblot.
Kircheisen, Fr. M., Des Generalobersten Freiherrn von Hausen Erinnerungen an den Marnefeldzug 1914. Leipzig, K. F. Koehler.
Kramer, Fr., Repetitorium der philosophischen Systematik. Berlin, Vereinigung wissenschaftl. Verleger.
Kronfeld, A., Das Wesen psychiatrischer Erkenntnis. I. Berlin, Julius Springer.
Lorenz, L., Die besten deutschen Geschichtswerke. Leipzig, K. F. Koehler.
Maack, Ferd., Raumschach. Einführung in die Spielpraxis. Hamburg, F. Maack.
Marck, S., Kant und Hegel. Tübingen, Mohr.
Natorp, P., Pestalozzi. 3. Aufl. Leipzig, Teubner.
Pasch, M., Mathematik und Logik. Leipzig, Engelmann.
Paulus, R., Fichte und das neue Testament. Tübingen, Mohr.
Rappaport, M., Sozialismus, Revolution und Judenfrage. Leipzig, Tal & Co.
Richert, H., Philosophie. 3. Aufl. Leipzig, Teubner.

Schneider, H., Metaphysik als exakte Wissenschaft. Heft 2. Leipzig, Hinrichs.

Scholz, H., Ueber das Verhältnis des Willens zur Weltanschauung. Tübingen, Mohr.

Schwab, A., Der Wille zur Lust. Leipzig, Meiner.

Simon, Th., Grundriß der Geschichte der neueren Philosophie. Erlangen, Deichert.

Stapel, W., Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. I. Hamburg, Verlag des deutschen Volkstums.

Störring, G., Die sittlichen Forderungen und die Frage ihrer Gültigkeit. Leipzig, Meiner.

Struck, H., Hermann Cohen. Berlin, Jüdischer Verlag.

Titius, A., Kants transzendentale Aesthetik im Lichte der heutigen Wissenschaft. Tübingen, Mohr.

Traub, Fr., Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. Ebd.

Unold, J., Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. 5. Aufl. Leipzig, Teubner.

Valentin, Veit, Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland. Berlin, Engelmann.

Werner, H., Die Ursprünge der Metapher. Leipzig, Engelmann.

— O., Der Hang zum Bösen. 2. Aufl. Gotha, F. A. Perthes.

B. Englische Literatur.

Smith, H. B., Letters on Logic a young man without a master. Philadelphia, The Collegebook Store.

— Non-Aristotelian Logic. Ebd.

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neue Folge. XXVI. Band, 3. u. 4. Heft.

VI.

Philosophy in England.

By
Dr. James Lindsay, Irvine, Scotland.

"Philosophy in England" forms a section, contributed from England, of the Berlin 1916 volume of the Ueberweg-Heinze-Oesterreich "History of Philosophy". The volume is a massive and valuable one. It is valuable, not alone for the sectional treatments of philosophy in the various countries, but quite as much for the excellent German Lists of the philosophical output of the various nations. The section on "philosophy in England" is my present concern. It deals with that philosophy from the beginning of the 19th century up to the present. It is no intention of mine to enter upon any general criticism or appraisement of the section. But the section suffers in scientific value from some serious lack of objectivity —a prime requisite, as has been so well recognised in Germany, in all historical work of the kind—and, in particular, from many serious defects by omission. It is no easy matter to do work of this kind, and very few writers indeed can do it in a satisfactory manner. It is easy enough to give some account of the usual or stereotyped names and works, but that is by no means satisfying. So wide and sympathetic a knowledge of the literature is required, that performance is rarely adequate. Objectivity and impartiality should be conspicuously present; a Kantian must not insert writers of Kantian sympathies to the exclusion of others: the Hegelian, in like manner, must not obtrude only writers of Hegelian tendency; nor must the pragmatist laud pragmatical writers at the expense of all others. These are accepted principles—truisms indeed—of such work, but their practical realisation is another matter. The

historical writer becomes in such ways—if any scientific value is to attach to his work—very much narrowed in his preferences, so that he cannot arbitrarily or capriciously carry out the selective process, inserting or rejecting merely as he pleases. The whole currents or phases of philosophic thought must be caught up by him, and not merely those that most strive or cry aloud in rival or partisan emphasis. "Truth hath a quiet breast." A sense of proportion must be preserved. I am not to inquire how far the foregoing considerations have been realised in the English sectional treatment before us, except in so far as many important omissions may seem to militate against their adequate realisation.

It is none of my affair to provide a list of these omissions. I am only concerned to point out some of them sufficiently to justify my assertion of their existence, giving merely those that most readily occur to me. This may be of service to readers of the *Archiv* who wish to have more complete knowledge of the subject. It is to me surprising—and unjust—that the account should contain no mention of the name and work of J. D. Morell. His "Philosophy of Religion" (1849) greatly helped to make the thought of Schleiermacher and of Rothe known in England. His previous two-volumed work, "An Historical and Critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth Century" (1846), gave England for the first time a history of philosophy in which the then most recent speculations of Germany and France were taken up conjointly, and the idea of development applied to them. Such work deserves better than to be ignored or forgotten. It was cordially welcomed by philosophers in Germany and in France, as well as in England. An equally astonishing omission, later, is Prof. A. Caldecott's "Philosophy of Religion in England" (1901).

On p. 596, from the works of Prof. R. Flint are omitted his valuable "Philosophy of History" (1893), and his "Agnosticism" (1903). There is no mention of the scholarly work of T. Whittaker on "The Neo Platonists" (1901), of which a new edition was issued in 1918. Prof. R. Latta's work on the "Monadology of Leibniz" (1898) is not given, neither is Prof. W. L. Davidson's "Theism as Grounded in Human Nature" (1893). On p. 597, Dr. C. F. D'Arcy's "Short Study of Ethics" (1901, 2nd edn.) should not have been omitted, as it is much better than some of those given. Dr. J. R.

Illingworth's book on "Character" is given (p. 597), but not his "Personality, Human and Divine", which should have appeared, as an English product, although it is so lacking in all knowledge of the rich German literature on the subject. A stranger omission is Prof. S. S. Laurie's "Synthetica" (2 vols. 1906), which should have appeared with his minor works on p. 598. On p. 617, Prof. J. S. Mackenzie's "Outline of Metaphysics" (1906, 2nd edn.) should have been noted; also, Dr. H. Rashdall's "Theory of Good and Evil" (2 vols. 1907). Prof. J. Seth's "English Philosophers" (1912) is omitted; so is Prof. R. Mackintosh's "From Comte to Benjamin Kidd" (1899); and Dr. S. H. Mellone's "Philosophical Criticism and Construction" (1897), and Prof. E. V. Arnold's "Roman Stoicism" (1911), fail to appear. Dr. J. H. Stirling's important work, "The Secret of Hegel" is, of course, given (p. 545), but none of his other works, such as "What is Thought?" (1900) and "The Categories" (1903), to name no others.

On p. 630, J. Welton's "Manual of Logic" (2 vols. 1896), and Dr. A. T. Shearman's "Development of Symbolic Logic" (1906), and "The Scope of Formal Logic" (1911), are all absent. On p. 630, Dr. J. B. Crozier's "History of Intellectual Development" (2 vols. 1897—1901), and A. W. Benn's "History of English Rationalism in the Nineteenth Century" (2 vols. 1906), should have been included with Buckle and Lecky. A grave omission is Dr. J. T. Merz on the "History of European Thought in the Nineteenth Century" (4 vols. 1896—1914). A still graver omission is "The Encyclopaedia of Religion and Ethics", under the Editorship of Dr. James Hastings. Begun in 1908, eleven large volumes have now appeared, and the work is nearing completion. It abounds in valuable Articles in every branch of philosophy.

The last feat of omission which I shall notice is the absence of all reference to the name and work of Dr. James Lindsay, which have been well known in Germany for over twenty years. The Ueberweg-Heinze-Oesterreich "History" is, by its admirable Lists, better than the English account, for these Lists have references to Dr. Lindsay's works and Articles on pp. 756, 765, 776, 782, 819, 833, 866, 867. I shall, in these circumstances, give some selections from the List of Dr. Lindsay's works, that readers of the *Archiv* may understand what this omission involves.

Dr. Lindsay's philosophical volumes are: "The Progressiveness of Modern Christian Thought" (an effort in the Christian philosophy of religion), 1892; "Recent Advances in Theistic Philosophy of Religion", 1897 (LVI, 547); "Momenta of Life" (essays, ethical, historical, and religious), 1901; "Studies in European Philosophy", 1909 (pp. XXI, 370); "The Fundamental Problems of Metaphysics", 1910; "The Psychology of Belief", 1910; and, since the publication of the 1916 vol. of the Ueberweg-Heinze-Oesterreich "History", the two volumes that follow; "A Philosophical System of Theistic Idealism", 1917 (pp. XI, 530); and a smaller work on "Seven Theistic Philosophers", 1920. This last work deals with philosophical members of the Speculative School of Theology, or Theistic School of philosophers, in Germany in the mid-nineteenth century. The seven thinkers treated are, I. H. Fichte, C. H. Weisse, K. Ph. Fischer, M. Chalybäus, Fr. Hoffmann, H. Ulrici, and A. Trendelenburg. They have never before been treated by any British writer. To the Hastings Encyclopaedia, Dr. Lindsay contributed the Art. on "First Cause" in Vol. VI; the Art. on "Goethe" in Vol. VI; the Art. on "Neo-Kantism" in Vol. IX; and the Art. on "Rigorism" in Vol. X; aswell as the Art. on "Substanze in Vol. XI. The other volume of the Ency. has not yet appeared. He has contributed several articles to another British, and seven to an American Ency. From a host of philosophical Articles, both historical and systematic, by Dr. Lindsay, the following are selected:- Critical Article on "Johannis Wyclif Tractatus de Logica", 3 vols. in "Mind", 1898; Art. on "Christianity and Idealism", in the "Bibliotheca Sacra" (Amer.), 1899; Discussion of "Intellectual *versus* Ethical Idealism", in the "Internat. Jour. of Ethics" (Amer.), 1900; Art. on "Die Entwickelung der Ethik" (trans. by Prof. Dr. L. Busse), in two nos. of the „Zeitschr. f. Philosophie", 1900; Art. on "Scholastic and Mediaeval Philosophy", in "Archiv. f. Gesch. d. Phil." 1901; Paper on "Italian Philosophy in 19th Century", in "Proc. Arist. Soc." 1901; Art. on "French Phil. in the 19th Century", in "Archiv f. Gesch. d. Phil." 1902; Art. on "The Phil. of Plotinus", in the same Jour. 1902; Art. on "Philosophy and Religion, their Relations and Results", in "Bib. Sac." 1902; Art. "Étude Morale sur la première Philosophie de L'Histoire", in "Revue Néo-Scolastique", 1902; Art. on "The Metaphysical Needs of our Time", in "Bib.

Sac." 1903; Art. on "The Ethical Phil. of Marcus Aurelius", in "Archiv f. Gesch. d. Phil." 1903; Art. on "The Place and Worth of Oriental Philosophy", in the same Jour. 1903; Art. on "The Nature End, and Method of Metaphysics", in "Archiv f. syst. Phil." 1903; Art. on "Gnosticism as a Phil. of Religion", in "Princeton Theol. Review", 1903; Art. on "La Philosophie de Saint Thomas", in "Rev. Néo-Scol." 1904; Art. on "Greek Phil. of Religion", in "Princeton Theol. Review" 1905; Art. on "Theistic Idealism", in "Archiv f. syst. Phil." 1905; Art. of "Some Criticisms of Spinoza's Ethics", in "Archiv f. Gesch. d. Phil." 1905; Art. on "Plato and Aristotle on the Problem of Efficient Causation", in the same Jour. 1906; "Lessing's Phil. of Religion", in "Bib. Sac." 1906; Art. on "The Phil. of Spain", in "Archiv. f. Syst. d. Phil." 1907; Art. on "The Psychology of the Soul", in "Princeton Theol. Rev." 1908; Art. on "Kant's Phil. of Religion", in "Bib. Sac." 1909; Art. on "The Phil. of Schelling", in "The Philos. Review" (America) 1910; Art. on "The Psychology of Belief", in "Archiv f. syst. Phil." 1910; Art. on "Il Movimento Neo-Kantiano in Filosofia", in "Coenobium", 1911; Art. on "The Place of Psychology in Recent Philosophical Development", in "Archiv f. syst. Phil." 1911; Art. on "The Phil. of Krause", in "Archiv f. Gesch. d. Phil." 1913; Art. "A Critical Estimate of Nietzsche's Phil." in "Bib. Sac." 1915; Art. on "Proclus as Constructive Philosopher", in "Hibbert Jour." 1917; Art. on "Ethical Christianity in Europe", in "Internat. Jour. of Ethics" 1918; Art. on "Rationalism and Voluntarism", in "The Monist" (Amer.) 1918; Art. on "The Unity of God and Man", in "The Constructive Quarterly" (Amer.) 1918; Art. on "Albertus Magnus as Philosopher", in "Hibbert Jour." 1918; Art. on "The Greatest Problem in Value", in "The Monist" 1919; Discussion of "The Formal Ego", in "The Philos. Rev." 1919; Art. on "Antonio Comellas y Cluet", in "The Monist" 1919; Art. on "The Ethical Value of Individuality", in the "Internat. Jour. of Ethics" 1920; Art. on "The Logic and Metaphysics of Occam", in "The Monist" 1920; Art. on "Some Modern Ethical World Theories", in "Bib. Sac." 1920.

I think enough has been said to shew that "philosophy in England", up to 1914, has been a richer thing than might be supposed from the English account in the Ueberweg-Heinze-Oesterreich "Hist. of Phil.". It seems a pity that the account should be such as it is.

when judicious pruning, and necessary and proper inclusions, would have so greatly improved its efficiency and scientific value.

Since writing the foregoing, Prof. W. R. Sorley's "History of English Philosophy" (1920) has come into my hands, and I shall make a few remarks upon it. It, too, does not always meet the demands of objectivity. But one is grateful for the great trouble taken, in the main body of the work, to give a fresh and interesting account of so many English philosophers of the past three centuries. I am now concerned mainly with its dealing with the 19th century, but make one or two general remarks. The least satisfactory portions are, the beginning and the end. It is a shock to find, in such a work, and at this time of day, Roger Bacon, Duns Scotus, and Ockham, each disposed of in a paragraph. Worse still, that great logician, Wyclif, is despatched in three lines. In the 19th century, the account blows hot and cold, at the same time, in the case of Sir Wm. Hamilton. It is said that his "cosmopolitan learning broke in upon British philosophy and lifted it out of the narrow grooves" into which it "had fallen". But this is followed by a series of petty detractions from Hamilton's excellence and learning, among which it is said "he would spend time over third rate schoolmen or equally third-rate modern Germans which would have been better spent if devoted to a sympathetic understanding of Kant or Hegel". Is this a specimen of English historic objectivity? Why is Hamilton not to get his share of "sympathetic understanding"? There is no living professor of philosophy in Britain whose learning is such that he can afford to cast one stone at Hamilton's, very far from it. That Hamilton studied works that brought him no intellectual profit—*credat Judaeus.* Still, we are told that "he overcame the provincialism of English thought", but it seems to me that, in many respects, a good deal of his work is needing to be done over again today. Morell's works are given in the Bibliography, but not a sentence is devoted to them in the text, which is a defect. The same applies to Flint, whose works are given in the Bibliography, but with oversight of the "Life" of Flint by Dr. D. Macmillan. The omission of Flint is inexcusable, where Maurice, Newman, Martineau, and John Caird, are given place. Flint had a deal more philosophical learning than any of them. If comprehensiveness is the mark of British philosophy, as is claimed at the end of this history, comprehensiveness

is not the mark of this historical account, anyway. Compare this illiberal treatment with Pfleiderer's close of his summarising of Flint's work:- "These excellent views of Prof. Flint seem to me to contain, in fact, the quintessence of the best thoughts of modern speculative philosophy and the programme of its further development." Huxley and Clifford could easily have been dropped from scientific history to find room for Flint's achievements. Flint's work was improved upon, and thought carried up by Dr. James Lindsay to the end of the 19th century. The estimate of Martineau's work and influence is not very admirable nor satisfying. Instead of remarking Martineau's age on some of his leading publications, it would have been more to the point to remark, with Prof. Caldecott, that he came to his task with a "magnificent equipment", and thereafter to point out the positive merits of his work. Hamilton and Martineau are the two poorest bits of workmanship I have met in the book. The Bibliography is valuable, but at the end its arrangement is clumsy and unscientific. Many twentieth century books are allowed to appear, though the history closes in 1900. In the Bibliography, the 1910 edn. of the Ueberweg-Heinze "Hist." is given, when the 1916 vol. of the Ueberweg-Heinze-Oesterreich "Hist." should have been taken. One cannot but conclude, that the writing of historical philosophy in England has a good long way to go, so far as objectivity and comprehensiveness are concerned, before a perfectly satisfactory result can be achieved.

VII.

A Misunderstood Tract by Theodore Gaza.

By

John Wilson Taylor, University of Manitoba, Winnipeg, Canada.

Historians ef Philosophy owe it to Dr. Ludwig Stein that Theodore Gaza has become not only a name but also a man and a philosopher. His biography written for the first time with anything approaching completeness was published in this Archiv II, 427 ff. by Dr. Stein, who called attention also to the content and bearing of the four philosophic tracts of which Gaza was the author. These tracts have not been published but since Dr. Stein has most generously lent to the writer a manuscript containing two of them, which was collated by Wendlandt, it is the writer's hope that their text will soon be available for the perusal of scholars.

Gaza was a Greek, born in Salonica at the beginning of the fifteenth century. He resided mainly in Byzantium until about 1425 A. D. and in Italy until his death in 1478. He, therefore, saw the fall of Constantinople and lived during the first years of the Renaissance. His philosophical tracts have a definite relation to the revival of learning and belong to the famous debate between the Platonists and Aristotelians which stirred the scholars of Greece and Italy from 1439 to 1470. For an appreciation of the significance of this debate a few outstanding facts should be stated.

The history of thought in the Byzantine Empire from the days of Damascius, when Justinian closed the School at Athens, until the eleventh century contains little that would not be comprised in a history of Christian theology. Photius and Arethas showed an interest in the philosophies of antiquity but even Michael Psellus (b. 1018), who evinced much more discernment in reference

to the philosophies of Plato and Aristotle, directed his critical operations for or against them from the secure base of orthodox Christianity. Psellus was followed in a broken line of philosophic succession by John Italus, Michael of Ephesus, Eustratius of Nicea, Theodore Ptochoprodromus, Leo Magentinus, John Mauropus, Tzetzes, Anna Comnena and Nicephorus Blemmydes. These are little more than names and none of them rose above the merit of more or less intelligent comentators. But in Gemistus Pletho, born in the middle of the fourteenth century, we find a man whose native vigor and independence of mind, fired by a crisis in the affairs of his country and of the world, led him to throw down a challenge to the accepted philosophy.

The accepted philosophy was, of course, Christianity, fortified by the logic and, in part, by the metaphysical system of Aristotle. Thanks mainly to Thomas Aquinas this reconciliation had been effected in the West and in the East too the influence of Aquinas was felt, where in Pletho's time some of his works had been translated into Greek. To Pletho, however, inspired at an early age by the glories of ancient Hellas[1]), Christianity seemed the canker which had corrupted the heart of Greek civilization and sapped its strength. We shall probaly never know why he fled in youth to the Turkish court[2] but it is hard to resist the surmise that it was to escape the odium incurred by his pagan views. But where Christ had failed to win his loyalty Mohammed failed still more signally. He returned to Greece, which was gradually falling under the dominance of the Ottoman power. He knew the Turk and loved Greece too well to acquiesce in her manifest fate by withdrawing to the munificent courts of Italy. Hellenism represented to him all that was worth while in civilization. Yet the Greece about him was degenerate and corrupt, a degradation due, Pletho believed, to her faulty organization and views of life[3]). This was his way of laying her degeneracy to the charge of the Church and Christianity. If his diagnosis was veiled, his remedy had to be still more covert. His real conviction was that only

[1]) Migne, Patrologia, series Graeca, CLX, 639 D.

[2]) ibid. 639 B.

[3]) Cf. the writer's Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle (Menasha, Wis., 1921), 87.

a return to her ancient spirit and vigor could make Greece able to save herself, or indeed worthy to be saved. Such a return involved the adoption of the appropriate beliefs and organization. which, in his opinion, were Platonism and a political and judicial arrangement somewhat akin to that described in Plato's Laws. To aim openly at this change was obviously impossible in his day[4]) The first step was to attack the great obstacle to its consummation. This was Christianity, which had recently taken to itself as an ally Aristotelianism. His assault on the received religion, therefore, took the from of a criticism of the philosophy of Aristotle. This was the inner significance of the tract, De Differentia (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*). This purpose was readily divined by other scholars of the day and helps to explain the extraordinary animus shown in the debate arising from it[5]).

Gaza took no small part in this debate. It is not the writer's purpose to describe that part but to present evidence to show that the title apparently attached to one of the four tracts written by him does not correctly represent the position argued in it. This error has led to a misconception of the philosophical position taken by the tract. Unfortunately, this tract is not included in the manuscripts which Dr. Stein has so kindly lent to the writer.

The title of the tract is usually given as *ὅτι ἡ φύσις βουλεύεται*. It dates from 1459[6]). As has been several times pointed out by scholars there was for a while doubt as to its authorship. Hodius[7]) suspected that it was really from the hand of Bessarion and identified it with a letter which we now know was a reply to this tract[8]). It was natural for Hodius to infer from the title that the tract was opposed to the Aristotleian point of view and hence was not from the hand of Gaza, who usually defended Aristotle. Aristotle had explicitly taken the position *ὅτι τ' φύσις οὐ βουλεύεται ἀλλά ἐστιν ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ἕνεκά του.* (Nature does not plan, that is, act with a conscious purpose, but natural processes do have a

---

[4]) ibid. 86.

[5]) ibid. 6—19.

[6]) Stein in Archiv f. G. der P. II, 447, n. 47.

[7]) De Graecis Illustribus, ... Instauratoribus (London, 1642), 78ff.

[8]) Pletho's Criticism etc., 12.

purpose, nevertheless.' „It is odd", he says in the Physics 199b[26], „that one should think that processes of nature do not act toward an end if one does not see the efficient cause planning. Yet art does not plan either." Migne[9]), noting the difficulty raised by Hodius, surmised, but without giving reasons, that the title of Gaza's tract should be *ὅτι ἡ φύσις οὐ βουλεύεται*. The difficulty and suggestion were passed over by Gaspary[10]). Since Dr. Stein has seen the manuscript and yet does not insert the *οὐ*[11]), it is safe to assume that it is actually not in the title, which was probably added by a scribe or librarian without a very careful perusal of the work. A consideration of the substance of it leaves us no option but to suppose that the title is incorrectly written.

It is seldom possible to reason safely about the content of a work that one has never seen but in this case the argument of the tract can be recovered from an dutside source hitherto unused for this purpose. Book VI of a volume printed at Venice in 1469 (third ed. 1516) entitled Bessarionis Opera Varia, contains the account of a debate on teleology in nature. The debate took its rise from Pletho's De Differentia and the first polemic in it was by Theodore Gaza. Bessarion gives the substance of this tract. Now Dr. Stein states that the content of the Greek tract of Gaza, entitled *ὅτι ἡ φύσις βουλεύεται*, indicates it to bethe opening tract of the debate on the subject[12]). We may safely conclude that it is the one which Bessarion summarized.

Gaza's argument in answer to Pletho was based on the one used by Gennadius earlier in the general debate between the Platonists and Aristotelians. A brief review of this debate as far as it relates to teleology in nature is necessary for a grasp of Gaza's part.

Aristotle, as has been pointed out, had held that nature does not plan but nevertheless acts toward an end Pletho objected in the De Differentia that this was an inconsistent position and in unstable equilibrium between that of the Atomists, who denied all

[9]) Migne, op. cit. CLXI, 971.

[10]) Geschichte der italienischen Literatur, II (Straßburg, 1888), 159.

[11]) Archiv f. G. der P. II, 450, n. 54.

[12]) ibid.

purpose in nature, and the correct (the Platonic) view that natural objects in themselves irrational are directed by an intelligence outside themselves[13]).

Gennadius, afterwards the Patriarch of Constantinople, writing in 1448, and more zealous for the Church than for Aristotle, flatly contradicted Pletho's interpretation of Aristotle's meaning. Aristotle had said, to be sure, he argued, that nature does not plan but he had maintained it against those who held that nature merely plans or deliberates but does not foresee and direct. By *βουλεύεσθαι* Aristotle had meant *ἀγνοεῖν μὲν δητεῖν δέ* (to cast about for means as yet unknown) and that nature did not do this but was rather a mind presiding over phenomena (*νοῦς Θεῖος ἐφίστησι τοῖς φύσει γιγνομένοις*[14]).

Pletho's reply need not detain us. When Gaza in 1459 reopened the question his defense of Aristotle followed Gennadius's tactics. He argued, as reported by Bessarion, that nature „nihil consulto agit", since „consultatio" is employed when we contemplate acts whose effectiveness as means to a desired end is unknown and uncertain. But, he went on, both end and means are certain and known in the case of nature and of art. Neither art not nature, therefore, consultat but the former acts with officium and nature with prudentia[15]). Whether the whole of this argument follows Gennadius we have no means of knowing until his reply to Pletho is available in its entirety[16]), but as far as we can infer Gennadius's argument from Petho's reply to it Gaza has followed Gennadius almost exactly. Their arguments in Greek and Latin may thus be compared:

Gennadius	Gaza
ἡ φύσις οὐ βουλεύεται.	Natura nihil consulto agit.
Τὸ γὰρ βουλεύεσθαί ἐστι.	Consultatio enim est earum
τοῦ ἀγνοοῦντος μὲν δητοῦντος δέ.	rerum de quibus nullam cognitionem aut certitudinem habemus
ἀλλὰ νοῦς τις Θεῖος ἐφίστησι τοῖς φὶσει γενομένοις.	an ad eum, quem constituimus, finem conducant.

[13]) Migne, op. cit. CLX, 1004 A.
[14]) ibid. 1004 C.
[15]) Bessarionis Opera Varia (Venice, 1516), 108 r. and v
[16]) Pletho's Criticism etc., 8, n. 10.

ἡ φύσις ἄρα οὐ βουλεύεται. At naturae ea quae ad finem spectant cognita et certa sunt. Ergo natura non consultat sed est cui prudentia tribui debeat.

The only difference appears to be in the form of the minor premise. Gennadius stated that nature is a divine mind presiding over, and so knowing, natural phenomena, while Gaza made the same statement in effect by saying that the phenomena of nature progressing toward an end were known. But both argued ὅτι ἡ φύσις οὐ βουλεύεται. Gaza's tract ought to be so cited in the future.

VIII.

Il viaggio di Berkeley in Sicilia ed i suoi rapporti con un filosofo poeta.

per

Mario-Manlio Rossi (Firenze).

Mentre oggi la filosofia di Berkeley viene studiata largamente, la vita di lui non ha negli ultimi tempi dato luogo a studi o scoperte interessanti. Come giá notó il Lorenz[1]), la biografia[2]) e le due edizioni critiche delle opere[3]) dovute al Fraser, per quanto complete, sono in molti luoghi difettose e non sono state fino ad oggi migliorate, se non da alcuni saggi[4]) del Lorenz su questioni speciali. Come continuazione di questo lavoro di documentazione, riprodurró qui due lettere di B. che rimangono ancora sconosciute alla maggior parte degli studiosi, ed insieme porteró alcune notizie sulla vita di B. nel 1718 e sul suo corrispondente, Tommaso Campailla[5]) di Modica

[1]) Th. Lorenz, Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte G. Berk. (Arch. f. Gesch. d. Phil., XVIII, p. 551). Vedi anche „Mind", 1902, p. 249.

[2]) A. C. Fraser, Life and letters of G. B. Oxford 1871.

[3]) The works of G. B. Voll. III. Oxford 1871, e: The works of G. B. incl. his posth. works. Voll. IV. Oxford 1901.

[4]) Arch. f. Gesch. der Phil., XIII, p. 541; XIV, p. 293; XVIII p. 159; XVIII, p. 551.

[5]) Membro corrispondente di varie accademie italiane, cavaliere, ecc. vissuto dal 1668 al 1740.

[6]) La stessa prefazione fu poi riprodotta in tutte le edizioni successive. La prima edizione é del 1728 (la dedica peró é datata 20 febbraio 1729) — Messina, stamperia Chiaramonte e Provenzano. Poi: 1737, — Roma (Palermo?), A. Rossi; 1744 (non 1757 come vuole il Di Giovanni) — Milano, G. Cairoli. Finalmente, l'edizione delle opere complete in due voll. in folio (1783 — Siracusa, F. M. Pulejo), preceduta da un saggio biografico di S. Sinesio.

(Sicilia), poiché nessuno dei biografi di B. ha finora notati questi rapporti. Né il Fraser né il Lorenz mostrano di conoscerli e soltanto alcuni scrittori italiani poco importanti e poco noti, che di B. conoscono soltanto il nome, accennano ad essi.

Queste due lettere vennero probabilmente comunicate dallo stesso Camp. al suo concittadino Jacopo De Mazara ed Echebelz, che le inserí nella prefazione apologetica della prima edizione del l'opera principale del Camp[6]). In tempi piú recenti solo il filosofo siciliano Vincenzo Di Giovanní ha preso in considerazione questi documenti[7]), studiandoli peró soltanto in rapporto al Camp. per concluderne, come giá aveva fatto il De Mazara[8]), che B. teneva in gran conto il pensiero filosofico del Camp.[9]). Chiunque osservi con attenzione i seguenti documenti attribuirá senz'altro tale opinione ad una esagerazione campanilistica del reale valore di questi.

(1)- Messanae. Februarii 25, 1718 Clarissime vir. „Ex itinere per universam insulam instituto iam tandem, favente Numine, reversus, animum jucundissima memoria Siculorum hospitum, atque amicorum, praesertim quos ingenio, atque eruditione praestantes inviserim subinde reficio. Porró inter illos quanti te faciam, Vir doctissime, facilius mente concipi, quam verbis exprimi potest. Id unum me mali habet ,quod ex audito tuo colloquio diutiús frui per itineris festinationem non licuerit. Clarissimos ingenii tui fructus, quos mihi impartire dignatus sis, quamprimúm Londinum pervenero, aequis illiusmodi rerum Aestimatoribus distribuendos curabo. Si quid interim aliud occurrat, quod ad Societatem Regiam Londinensem transmitti cupias, id, modo mittatur ad D. D. Porten, Hoaré, et Allen Anglos, negotii causa Messanae commorantes, ad me, ubicumque tandem sim, perveniet; Porró Neutoni nostri Naturalis Philosophiae principia Mathematica, si quando in Patriam sospes rediero, ad te transmittenda dabo, vel si qua alia ratione commodis

---

[7]) St. della filosofia in Sicilia — Palermo, 1873, p. 282, 288: vedi anche Sinesio, op. cit., p. 36. — Dell' esistenza di questi documenti e del loro interesse per la vita di B. soltanto G. Papini si mostrò al corrente, benche non accenni ad essi nel suo interessantissimo studio sul B. („Il Rinnovamento", 1908, p. 235 — riprodotto in „Ventiquattro cervelli", Firenze 1912, p. 71).

[8]) op. cit., ch. b-2: „Solamente qui sotto aggiungeró la testimonianza che ne (dell'importanza filosofica del Camp.) fa il Sig. Giorgio Berkeley, ora graduato in Irlanda."

[9]) „Tenne commercio di lettere con molti — fra i quali il Berkeley — e fu onorato vivente di bella fama presso le dotte accademie di Londra, . . ." (Di Giovanni, op. cit., p. 282.)

tuis inservire possim, reperies me, si minús potentem, promptum tamen, omnique ossequio, Humillimum servum G. Berkeley.

(2)- Londini Kalendis Julii 1723. Clarissime vir. Post longam quinque fermé annorum peregrinationem, variosque casus, et discrimina, nunc demum in Angliam redux, nihil antiquius habeo, quám fidem meam, tibi quondam obbligatam. Deus bone! Ab illo tempore, quot clades, quot rerum mutatione, tam apud vos, quám apud nos! Sed mittamus haec tristia. Libros tuos, prout in mandatis habui, Viro erudito é societate Regia tradidi, qui, cum solertiam, et ingenium tuum pro meritis extimet, túm id plurimum miratur, tantum Scientiae lumen in extremo Siciliae angulo tám diú delituisse. Telescopium quod attinet Catoptricum, é metallo confectum, id quidem olim agressus est Neutonum; verúm res ex voto non successit: nam impossibile erat, nitidum chalybis splendorem usque eó conservare, ut stellarum imagines distincté exhiberet; proinde huiusmodi Telescopia, nec in usu sunt, nec unquam fuere; nec, praeter unicum illud, quod Author, experimenti causâ fabricavit, ullum factum esse unquam, vel fando accepi. Hodie certé apud nostrates non reperiuntur. Caeterúm librum clarissimi istius Philosophi iuxta, ac Mathematici, quem spondebam missurum, ad te mitto, quem tamquam sincerae amicitiae pignus accipias, quaeso. Tu interim, Vir clarissime, promovere rem literariam, pergas; artesque bonas, et scientias in ea Insula serere, et propagare, ubi felicissimae terrae Indoles frugibus, et ingeniis apta ab omni aevo aequé fuit. Scito, me tibi semper futurum Addictissimum, et humillimum servum G. Berkeley.

* * *

Non si puó dubitare dell'importanza di questi documenti, data la scarsitá e l'incertezza delle notizie sul viaggio in Sicilia di B. Il Fraser[10]), richiamandosi ad un accenno d'una lettera di B.[11]) ed a brevi passi di due opere storicoletterarie[12]), ci fa sapere soltanto che B. nel 1718 fu in Sicilia e precisamente a Messina, e viaggiando a piedi per l'isola, raccolse osservazioni di storia naturale, che peró andarono perdute insieme al giornale di viaggio nel ritorno a Napoli.

Possiamo ora preci-ar meglio queste notizie. Tanto la lettera (1)

---

[10]) Life, p. 84.

[11]) Del 1745, nella quale B. afferma di aver sentito un terremoto a Messina nel 1718.

[12]) Memoirs of the Court of Augustus, by Dr. Blackwell (trad. franc. Feutry) — Paris, Cellot, 1781. — An Essay on the Genius and Writings of Pope, by Warton = London, Dodsley, 1782, p. 200 seg., vol. II: "He not only made the usual tour, but — even travelled on foot through Sicily."

quanto un passo della prefazione del De Mazara[13]) attestano anzitutto che B. parló di persona con il Camp. E poiché tutti i biografi affermano concordemente che il filosofo siciliano non si allontanó mai, in tutta la sua vita, da Modica[14]), ne dobbiamo concludere che B. nel suo viaggio si spinse fino a Modica. Verosimilmente il viaggio fu abbastanza breve: al 22 ottobre 1717 B. era ancora a Napoli[15]) ed il 25 febbrajo 1718 era giá di ritorno a Messina[16]). Si deve credere che egli partisse da Napoli negli ultimi mesi del 1717, perché il suo soggiorno in Sicilia sarebbe stato troppo breve se si fosse limitato, come sembra intenda il Fraser[17]), all'anno 1718. Non avrebbe potuto cioé esser giá di ritorno il 25 febbraio dopo aver viaggiato, in parte anche a piedi, *per universam insulam*, raccogliendo svariate osservazioni e note di viaggio. Si noti a questo proposito che il Fraser[18]) parla di „materials for a *natural history* of the island", mentre il Warton[19]) fa capire chiaramente che B. in Sicilia osservò soprattutto gli avanzi di antichi monumenti in rapporto all'architettura. Infatti Modica[20]) é vicina all'antica Siracusa.

In tutti i modi rimane un poco dubbia l'indicazione della lett. (1): „per universam insulam". B. non poté certo compiere tutto il viaggio a piedi; ed in tutti i modi, nonostante la suddetta indicazione, B. non può aver avuto il tempo di visitare la parte sudoccidentale dell'isola. Nulla di certo possiamo dire su questo soggetto: bisognerebbe cercare qualche lettera od altri documenti relativi ai rapporti di B. con i tre commercianti inglesi di Messina (non menzionati da

[13]) Il Sinesio anche afferma (saggio biogr. cit.) che il B., come molti altri, si recò presso di lui, „tratto dalla sua fama".

[14]) Era tanto pauroso della morte da rinchiudersi in uno stanzino con le pareti imbottite, senza uscirne per tutta la stagione fredda (cfr. Di Giovanni, op. cit., p. 279).

[15]) Abbiamo una sua lettera datata da Napoli del 22 ottobre 1717 (Fraser, p. 82).

[16]) Quando scrisse la lett. (1) aveva proprio finito il viaggio in Sicilia e si disponeva ad abbandonare l'isola: „iam tandem — reversus".

[17]) "He appears to have been also in Sicily in that year" (p. 84).

[18]) loc. cit.

[19]) "B. gained the patronage and friendship of Lord Burlington — by his profound and perfect skill in architecture: an art which he had very particularly and accurately studied in Italy — Sicily, and drew up an account of that very classical ground . . ." (op. cit.).

[20]) Oggi, una cittadina di ca. 50000 abitanti.

alcun biografo), se si volessero piú precise notizie sulle varie questioni che restano insolute circa il viaggio in Sicilia.

* * *

La conoscenza fra i due filosofi fu dunque transitoria, certo non tale da farci pensare che B. stimasse Camp. proprio come pensatore e si intrattenesse con lui per ammirazione della sua filosofia[21]). E' ben naturale che B., incontrando in quel luogo per lui cosí remoto, „in extremo Siciliae angulo", uno studioso, volesse informarsi della sua linea di pensiero: ma senza per questo divenirne un fervente ammiratore, come vorrebbero i critici siciliani giá nominati. Le lettere citate non sono in realtá documento particolare di stima o di ammirazione, per cosí dire, specificamente filosofica: si tratta piú che altro di espressioni di riconoscenza per un ospite gentile, per una buona conoscenza di viaggio. E'certo che se il De Mazara avesse trovate altre lettere di B. a Camp. si sarebbe curato di pubblicarle, o almeno di accennare ad esse: mi sembra invece certo che il commercio epistolare fra i due si sia limitato a queste, poiché non troviamo notizia di altre in nessuna opera, e il De Mazara, che appare, col Sinesio[22]), cosí perfettamente informato della vita del Camp., avrebbe notato, nel caso, che erano andati perduti, o comunque gli mancavano, ulteriori documenti, se avesse saputo di un vero scambio di lettere.

I rapporti fra B. e Camp. si limitarono dunque presumibilmente al primo colloquio, all' invio di due o tre libri, alla presentazione di lavori del Camp. ad un membro[23]) della Royal Society. Si noti anzi che non sappiamo l'esito di questo interessamento del B., che probabilmente non fu troppo caldo, poiché né gli studiosi del B. né quelli del Camp. ne trovarono altra traccia. Rapporti dunque di cortese *camaraderie soldanto*, con invio di libri e di notizie scientifiche, e nemmeno duraturi. Non poteva del resto avvenire diversamente, se si ponga mente alle profonde divergenze speculative fra i due, che appariranno evidenti dalle poche notizie che seguono

---

[21]) Anzi il Sinesio annovera anche B. fra quelli che „tratti dalla sua fama — non dipartivansi contenti senza conoscerlo e visitarlo . . ."

[22]) Il De Mazara era evidentemente suo concittadino ed intimo, il Sinesio poi dá moltissime notizie nel saggio prefisso, come si disse, all' edizione del 1783.

[23]) Che fu probabilmente quello stesso Arbuthnot che comunicó alla R. S. le osservazioni di B. sul Vesuvio.

e che accludo per inquadrare debitamente questo episodio, poiché la figura del Camp. ritengo sia sconosciuta, o quasi, alla maggior parte degli studiosi, anche italiani.

Dovremo peró prima accennare ad alcune deduzioni che possiamo trarre circa la vita di B. dalla lett. (2). Questa prova che solo dopo piú di due anni dal suo ritorno in patria, e forse dopo ulteriori sollecitazioni del Camp., B. si curó di dargli conto delle commissini affidategli. affermando che solo allora era ritornato, mentre sappiamo che era in Inghilterra giá dalla fine del 1720[24]). Si ricordi che nel 1723 B. dimorava abitualmente a Dublino, perché lettore di ebraico nel Trinity College; si recava a Londra solo per brevi soggiorni. Probabilmente questa volta si trovava a Londra per pratiche relative alla eredità di Ester Vanhomrigh, il testamento della quale fu aperto appunto il 6 giugno 1723[25]). In ogni caso, é interessante poter cosí stabilire che nel mese successivo alla morte di Vanessa, B. fu senza dubbio a Londra, e forse per un po' di tempo: si ricordi l'episodio un poco misterioso della distruzione da parte di B. della corrispondenza di Vanessa e Swift.

* * *

Nelle opere piú recenti e piú largamente note agli studiosi non si trovano accenni al nome ed all'opera del Camp., se si eccettuano poche righe del Bouillier, che d'altronde non ne cita il nome[26]), e varî passi del Di Giovanni[27]), poco noto peró fuori d'Italia. Solo in tempi relativamente lontani il Camp. diede luogo a qualche monografia ed a sparsi accenni in opere di erudizione minuziosa o di storia regionale[28]). La fama di lui non varcó in fondo i confini

[24]) Fraser, p. 87.

[25]) Fraser, p. 99.

[26]) „des vers italiens cités par Gerdil, d'un poéte et philosophe de son temps qu' il ne nomme pas" (Bouillier, Hist. de la phil. cart., vol. II°, p. 523).

[27]) Op. cit., p. 278, segg. — Vedi inoltre accenni in „Della filosofia moderna in Sicilia; Filosofia e lett. sic.; ecc. Per molte notizie biografiche e bibliografiche sono inde bitato a queste opere accuratissime.

[28]) Ne riporto alcune per chi voglia avere ulteriori informazioni: Salvo Di Pietraganzili, St. della lett. in Sicilia, l. I°, p. 9. — La Lumia, St. sic., vol. IV°, p. 553. — Sciná, Prosp. della lett. sic., e Inzenga, Comp. eiusdem — Villabianca, Saggio fil. sul poema, in: Apocalisse ecc. — ed. 1784 — Villareale, Saggi estetici e critici — Ortolani, Biogr. degli it.

della Sicilia: le sue opere furono infatti poche e tutte di scarsissimo valore filosofico[29]); solo il poema filosofico „L'Adamo" ebbe, ma al suo tempo soltanto, qualche fortuna e viene citato nelle storie letterarie, inesattamente, come imitazione del „Paradise Lost". Si tratta in realtà di un'opera farraginosa e noiosa, in XX canti d'ottave, nella quale nulla troviamo, né dal lato artistico né da quello filosofico, che giustifichi l'appellativo, dovuto al Muratori, di *Lucrezio Cristiano*[30]). Con questo il grande storico si riferiva forse alla propensione del Camp. per la filosofia atomistica, soprattutto nella esposizione del Gassendi[31]). Ma questa male si accorda, se non per esteriori rapporti, col cartesianesimo prevalente nel pensiero del Camp. Questi indica esplicitamente, con lodi sperticate, gli autori preferiti[32]); accenna alla Royal Society, ma non cita né Locke né altri pensatori della scuola inglese: altra prova questa della differenza fondamentale di vedute fra lui e B., di cui tutti poi ricorderanno la profonda avversione sí alle dottrine atomistiche che a quelle cartesiane[33]). Di piú, il Camp. si mostra sempre ferventissimo

---

ill., vol. II°, p. 87 — Mongitore, Bibl. sic. — Amico, Diz. top. sic. — Trieste-Bovio, in: Opusc. del Calogerá, vol. X — Melchiorre da S. Antonino, Oraz. in lode ecc. — Gallo, ne „L'Imparziale" di Firenze, anno I° — 20. Poi saggi critici e biografici di Navarro, Ventura, Guastella, Grana.

[29]) L'Adamo ovvero Il Mondo Creato; L'Apocalisse dell'apostolo S. Paolo; Considerazioni sulla fisica di Newton (presentato all'Acc. franc.); Problemi; Discorso sul moto interno degli animali; Discorso sulla fermentazione; ecc.

[30]) „A lui si conviene il titolo di Lucrezio cristiano ed italiano" (lett. al Prescimone, editore ed epitomatore del poema) — „Avendo noi in quell'autore un nuovo Lucrezio" (lett. al Ceva).

[31]) Nel canto I parla dell'atomi e del vuoto come principi delle cose; vedi anche canto V, str. 21—22, 51. — Tra gli altri opuscoli, ne scrisse uno „Della fermentazione", argomento specificamente lucreziano (vedi anche i canti IV, XV, ecc.).

[32]) Nel canto V soprattutto. — Notiamo fra gli altri Boyle, Bayle, i filosofi e naturalisti italiani del suo tempo: come si vede, é impossibile par lare d'un suo pensiero personale.

[33]) Soprattutto nel Commonplace Book. — Si ricordi la cura con cui B. nel III Dialogo si differenzia da Malebranche. Notiamo che Camp. afferma in una lettera al Muratori (1730): „mi sono distaccato da Cartesio nel luogo del senso comune ch'ei pone nella glandola pineale" e B. derise la theoria stessa nel „Guardian" („The Pineal Gland of a Free-thinker", in: Works — ed. 1871, III, p. 154).

ammiratore del Newton[34]), come si puó anche rilevare dalle lettere succitate, mentre B. combatté questi in varie opere e per varie dottrine respingendo quella teoria della gravitazione di cui Camp. si mostra invece entusiasta[35]). I rapporti fra i due filosofi non poterono davvero essere troppo intimi, né fondarsi sull' ammirazione dell' uno per il pensiero dell' altro, se Camp. si rivolse proprio a B. per aver notizie e libri di Newton. Con ogni probabilitá, il filosofo siciliano non conosceva né le opere né il pensiero di B. e d' altra parte questi non si curó di parlargliene: in questo caso B. avrebbe inviato i suoi libri al Camp. E nemmeno Camp. diede le sue opere a B. perché lui stesso le leggesse, ma soltanto glie le affidó perché le consegnasse a chi si sarebbe interessato di idee per le quali B. personalmente non aveva alcuna simpatia. Abbiamo poi una prova definitiva del fatto che lo stesso Camp. non dava troppa importanza alla conoscenza del B. Quando avvenne questa, *L'Adamo* non era ancora compiuto: il De Mazara afferma infatti che le opere di Camp. presentate alla Royal Society per il tramite di B. consistevano nel discorso „Del moto degli animali" ed in alcune copie dei *primi canti*[36]). Doobbiamo quindi ritenere che l'opera, allora, non fosse compiuta[37]). Ora, se Camp. avesse conosciuto, approvandolo o no, il pensiero del B., avrebbe potuto accennare a lui ne *L'Adamo*, dove, come si disse, accenna a quasi tutti i filosofi contemporanei che conosceva. Invece il pensiero del B. si era formato su altri autori da quelli prediletti del Camp. e si era svolto per vie diversissime.

Il Camp. dedica gran parte del poema a tutte le questioni naturali allora di moda: dal punto di vista filosofico, credo che le sole cose importanti siano i giudizi sui filosofi contemporanei e l' espo-

---

[34]) Ricordiamo i vari passi delle due lettere, le „Considerazioni sopra la fisica d' I. Newton", ecc. ecc.

[35]) Nel „De Motu" e nei „Princ. of Hum. Kn.", CIII. Vedi inoltre il Cmpl. Book — ed. 1901, p. 85 ecc.; „The Analist"; „A Defence of free-thinking in mathematics", contro le teorie matematiche di Newton.

[36]) loc. cit.

[37]) Il Di Giovanni par la veramente di una „stampa di Catania del 1709" (op. cit., p. 284), ma non pare fosse completa, né ho potuto trovarne altra traccia. Dalla prefazione del Prescimone e da quella del De Mazara risulta che, in ogni caso, tutto il poema non àpparve che nel 1728. Infatti l'edizione del 1737 é indicata nel titolo come „questa *seconda* edizione".

sizione poetica delle varie teorie cartesiane[38]). Nella stessa epoca il Genest (1717) e dopo di lui il Polignac e B. Stay, conterraneo del Camp. tentarono la stessa impresa. esposizione il Camp. si richiama chiaramente a S. Agostino[39]): ne fu infatti assiduo lettore e fu probabilmente attraverso ad esso che cominció ad interessarsi della filosofia cartesiana di cui fu primo seguace in Sicilia.

Basteranno questi pochi dati per comprendere l'importanza puramente regionale del Camp. e la superficialitá dei suoi rapporti con il B. Per una piú larga conoscenza del pensiero di lui. rimandiamo alle stesse sue opere ed agli studi del Di Giovanni.

---

[38]) Rispettivamente, canto V e canto I.

[39]) „Pensando d'ingannarmi al certo io penso" (canto I). Benché nella lettera al Muratori (cit. Di Giovanni, op. cit., p. 292) dove, dopo aver detto che „tutto il nerbo" della sua filosofia è cartesiano, elenca poi le differenze, non citi fra queste la sua accezione del *cogito ergo sum*, mi sembra chiara l'influenza dell' Ipponense, con vantaggio, a mio credere, del fondamento gnoseologico, se si intenda questo nel suo reale valore, di *reductio ad absurdum* dello scetticismo.

IX.

Le séjour de Leibniz à Paris
(1672—1676).

Par

M. Davillé (Bar-le-Duc).

(Suite.)

II.

Nous aimerions à nous représenter une de ces journées si remplies que Leibniz passait à Paris; nous ne le pouvons malheureusement, faute de documents. Sans doute, la vie de Leibniz ressemblait, par la multitude des occupations, à celle qu'il mènera plus tard à Hanovre[1]); elle était donnée à la fois aux occupations officielles, aux visites et aux relations d'amitié, aux études solitaires et à la correspondance. D'après son propre témoignage, le temps de Leibniz était partagé entre les princes et les amis, les visites et la correspondance, les recherches scientifiques enfin, qui comprenaient surtout l'arithmétique, la géométrie, la mécanique théorique ou pratique et l'optique[2]). Sans cesse il se trouvait interrompu dans ses travaux et dans ses études et ne pouvait les mener d'une façon

---

[1]) V. là-dessus son journal de 1696—97; cf. Leibniz historien, p. 147—8.

[2]) „Jncombunt enim mihi labores quidem inter se plane diversi; quos partim Principes a me exiguunt, partim amici. Unde parum temporis restat quod inquisitioni Naturae, et contemplationibus Mathematicis impendere possim." Lettre à Oldenburg, 15 juillet 1679. Gehrardt, Briefwechsel, p. 105. „Et interrumpar sanè non rarò, cum demonstrationes quasdam in arithmetica, tum simplici, tum infinitorum, et geometria, et scientia motus, et optica, et mechanicis, a me repertas, poliri ac publicari amici flagitant." Lettre à Huet citée pl. haut.

suivie[3]); peut-être profitait-il surtout de l'hiver, qui l'obligeait sans doute à rester chez lui davantage[4]).

Dans ces conditions, il ne peut être question de reconstituer son existence à Paris année par année. Nous étudierons successivement, pour plus de clarté, les affaires privées qu'il traitait pour le baron de Boinebourg et pour lui-même, le rôle politique qu'il essaya de jouer, enfin ses études scientifiques et littéraires.

Leibniz s'occupa, pour son ancien maître, d'affaires financières et d'éducation. Le baron avait reçu de Louis XIV, en 1658 et en 1659, une „gratification annuelle de 1500 escus" et „un revenu annuel de Mille escus en domaines stables", réversible sur la tête de son fils et payable „sur les aydes de Rethel", dont le bail avait été renouvelé en 1667 par le conseiller Morell; mais, comme il arrivait fréquement à cette époque, la gratification n'avait plus été payée depuis neuf ans et le revenu depuis douze. Leibniz devait en réclamer l'arriéré et s'efforcer d'obtenir au moins le tiers ou les deux tiers de la gratification dûe pour le passé, „et une nouvelle déclaration du roi" pour l'avenir[5]); sans doute il devait en faire autant pour le revenu.

Non content d'avoir chargé son plénipotentiaire d'un mémoire concernant l'affaire, Boinebourg en écrivit, dans l'été de 1672, à Arnauld de Pomponne[6]), qui déclara que Louis XIV était dans „la résolution de donner toujours les ordres nécessaires" pour „faire jouir le baron de son revenu et lui promit de parler de la pension

---

[3]) A propos du manuscrit des Coniques que lui avait envoyée Périer, Leibniz écrivait. „Je souhaiterois . . . de les avoir pu lire avec un peu plus d'application, mais le grand nombre des distractions qui ne ne me laissent pas disposer entierement de mon temps ne l'ont pas permis." „Duarum tibi Literarum debitor, rogo ne sequius interpreteris silentium meum. Soleo enim interrumpi nonnunquam, et haec studia per intervalla tractare." Lettres à Périer et Oldenburg, 30 août et 28 décembre 1675. Gehrardt, Briefwechsel, p. 133 et 143.

[4]) „Je pense achever cet hyver tout ce que j'ay à faire à Paris." Lettre à Jean-Frédéric, 21 janvier 1675. Klopp, t. III, p. 274.

[5]) Reconnaissance citée pl. haut.

[6]) Lettre du 4 juin 1672 citée par Baruzi, p. 17 note 6. La lettre partit évidemment en même temps que celle du marquis de Feuquières de même date donnée par Foucher de Careil, t. V, p. 354—7.

à son retour de campagne[7]). C'était là une promesse bien aléatoire et sur laquelle Leibniz ne devait guère compter. Il essaya de faire payer indirectement la gratification en la faisant verser au résident Heis[8]); mais il n'obtint rien, même après la mort de son protecteur[9]). Pour la pension, il s'était adressé à Morell, qui témoigna de son désir de servir le baron „en son affaire de Rethel" et crut que l'issue en était certaine[10]). Déjà le plenipotentiaire avait obtenu pour l'année 1672 un paiement de mille écus. Afin de supprimer toutes difficultés pour les années suivantes, Boinebourg lui avait conseillé de vendre la rente; Leibniz essaya, d'accord avec Morell, de se faire payer trois ans d'avance, mais il ne réussit pas[11]). Il avait échoué, dans cette affaire, à cause du peu de loyauté qui entachait tous les engagements financiers de la monarchie. Leibniz, resté à Paris pour traiter cette question, eut bientôt à s'y occuper du fils de son ancien maître. Dès la fin de 1672, le baron avait envoyé dans la capitale son fils, qui jusque là étudiait le français à Strasbourg sous la haute direction de Boecler[12]); Philippe-Guillaume de Boinebourg, âgé alors de quinze à seize ans[13]), devait compléter à Paris son éducation et son instruction, principalement fréquenter le monde et étudier les lettres. Leibniz était chargé de surveiller à la fois ses études et sa formation morale[14]); il devait lui faire donner des leçons de mathématiques et de latin et lui chercher un précepteur[15]). Le

---

[7]) Lettre du 21 juin 1672. Id., p. 358—9.

[8]) Wild, p. 219.

[9]) Lettre citée pl. haut.

[10]) Lettre du 27 mars 1673. Correspondance de Morell, fol. 98—99.

[11]) Wild, p. 219.

[12]) Lettre citée pl. haut, p. 5 n. 5. Le départ de l'enfant était prévu dès le début de l'année: lettre à Boineburg s. d. (février 1672). Klopp, t. II, p. 118.

[13]) Guhrauer, t. I, p. 221 et Wild, p. 223.

[14]) „Parisiis debet studere literis et virtuti, eamque rem abdere se ad semiannum in collegium quoddam, ubi juxta cum aliis bene natis adolescentibus ad pietatem, morum continentiam et bonae doctrinae studia erudiatur. Quaeso proinde ipsi opem fer quam potes, ante omnia ut custodiatur in monditie omni et arceatur ab omni suspecto, nedum pravo consortio." Lettre de Boinebourg, Novembre 1672, p. 5 n. 5.

[15]) Ad filium redeo. Is ergo Mathesim videtur aliquam propensionem prae se ferre. Enitendum perinde, ut magister ei praeficiatur seorsum qui horis subsecivis eum erudiat. Hac hieme ut latine melius

baron étant mort sur ces entrefaites, Leibniz croyait que son fils lui ressemblerait et que la fréquentation des honnêtes gens de la capitale développait encore ses qualités[16]).

Durant son séjour à Mayence, il avait écrit, dans sa Nova methodus discendae dicendaeque jurisprudentiae, parue cinq ans auparavant, des théories pédagogiques intéressantes; il était bon qu'il trouvât l'occasion de les appliquer. Ces vues, inspirées des idées les plus modernes, tendaient à rendre l'enseignement solide, rapide et agréable par l'emploi de la répétition et surtout de procédés excitant la curiosité et l'intérêt[17]). Une fois à Paris, il critiquait vivement l'éducation et l'enseignement que recevaient les jeunes Français, au double point de vue de la morale et de l'instruction, trouvant les moeurs trop relâchées, les études trop vides et trop peu élevées[18]). Il traça pour son nouvel élève un programme très complet, qui comprenait des études surtout littéraires, différents exercices physiques, et des divertissements mondains.

Le jeune homme étant sans doute destiné, comme son père, à la carrière politique, devait avant tout acquérir la pratique des trois langues qui lui seraient indispensables, le latin, le français et

---

discat, apprime necessarium est. Tu sodes non nihil inquire, quid facto opus et quanam re maxime nunc adjuvari opus habeat. Dispice quoque, ut vir quidem honoratus et praecipuus curam ejus suspiciat, quem prae aliis reverat, et qui ante omnes in eum oculos defigat, perpetuus velut monitor, et ratione armatus conserva, quam ipsi auctoritatem abunde conferam, si necesse sit. Omnia tuae spontis potestatisque facio quae circa filium jam accusandae veniunt. Lettre de même s. d. (après la présédente).

[16]) Il sera sérieux et solide, et je reconnais en luy les traces de son père qui paroissent plus sensiblement, non seulement avec l'âge, mais aussi avec l'application à la connaissance qui est la plus nécessaire du monde. Il faut seulement donner matière à son esprit en le retirant de toutes sortes de bagatelles, et en l'introduisant auprès de gens d'esprit, de sçavoir et d'affaires, dont l'habitude lui sera la meilleure école qu'on ne puisse imaginer. Il n'y a rien de plus propre à lui donner cette entrée dans le monde que ce voyage qu'il a fait avec Mons. le Baron de Schoenborn son beau-frère. Lettre à un inconnu s. d. (décembre 1672). t. III, p. 10—11.

[17]) Nova methodus, pars I, p. 17—24, Dutens, t. IV, part. 3, p. 172—4. Cf. Leibniz historien, p. 379—81.

[18]) Wild, p. 224—5.

l'allemand; l'étude de ces langues devait porter surtout sur des matières d'histoire et de droit, histoire universelle, géographie, généalogie, blason, politique, droit natural et politique; quant aux mathématiques, aux sciences physiques et naturelles et à la philosophie, elles n'étaient guère qu'un appoint à cet enseignement. Les exercices physiques devaient comprendre l'escrime, l'équitation, la danse, la voltige, un peu de musique; les distractions consisteraient dans les visites et la conversation avec les gens de la cour et surtout l'entourage du dauphin, les personnages politiques, l'audition de bons prédicateurs et, de temps en temps, celle de quelques excellents comédiens. Le maître avait tracé un minutieux emploi du temps: l'enfant, levé à 5 heures et demie, devait étudier les langues de 6 à 8, les mathématiques de 8 à 9, l'histoire et la géographie de 2 à 4, l'allemand de 4 à 5; de 6 à 7 il devait faire une lecture utile et agréable, de 8 à 10 recapituler ce qu'il avait fait, converser, lire ou se divertir. Tout le temps non compris dans ces sept ou neuf heures d'études était employé par les repas, la messe, les exercices et les visites[19]).

Comment Leibniz appliqua-t-il ce programme et comment son élève s'en trouva-t-il? Il semble avoir cherché surtout à donner à celui-ci une éducation morale et mondaine, le goût de l'étude et avoir voulu le former directement à la politique. L'enfant était logé d'abord chez le résident Heis et surveillé par un parent de sa mère, nommé Schütz; après la mort du baron, Leibniz s'efforça d'obtenir la direction de ses études et il y arriva au printemps de l'année suivante[20]). Dans les premiers temps, il fut tout-à-fait mécontent des son élève. Les études ne satisfaisaient pas Leibniz: il abandonnait les méthodes de traduction, d'extraits et de résumés, des auteurs politiques, surtout français, qui lui permettaient de s'exercer de toutes manières dans l'histoire, le style et les langues; il n'avait ni le jugement prompt ni la mémoire sûre. Il préférait les fatigues physiques aux travaux intellectuels et aurait voulu, pour être plus libre, entrer dans une „académie" allemande, où il

[19]) Programme s. d. (fin 1672). Klopp, t. III, p. 24—31. V. en particulier pour l'histoire Leibniz historien, p. 376.

[20]) Wild, p. 226—7. Le 3 avril 1673, Mme. de Boinebourg donnait à Leibniz pleins pouvoirs pour l'éducation de son fils, Klopp, t. III, p. 15—16.

n'aurait guère appris que l'escrime et l'équitation. Il ne se plaisait ni aux visites, ni aux conversations mondaines, alors que son maître aurait voulu lui faire faire une visite par jour et le voir devenir un cavalier accompli[21]).

Le précepteur se plaignait aussi de l'esprit et de la paresse du jeune homme, qui n'était ni sérieux ni travailleur, essayait de se soustraire à sa surveillance pour aller jouer avec des camarades, riait sans motif à tout propos, ne respectait et n'aimait ni lui, ni même le comte de Schönborn, son beau-frère. Leibniz, ne sachant comment le pendre, dut le punir et paraît avoir voulu le soustraire à l'influence de Schütz, qu'il trouvait incapable de le diriger. Un seul maître eût pu avoir de l'influence sur lui: c'était un certain Schick, ancien précepteur des fils du comte de Taxis, qui faisait sur l'enfant la meilleure impression; malheureusement il ne voulut pas s'en occuper[22]).

Sans nier le bien fondé des griefs du maître, nous croyons qu'il doit porter une part de la responsabilité. Leibniz, qui s'est si souvent vanté d'être autodidacte[23]) aurait sans doute voulu que son élève le fût, lui aussi: à ce point de vue le programme qu'il avait composé pour le jeune homme nous renseigne singulièrement sur ses propres occupations, où il mêlait d'une façon si accomplie et si harmonieuse la relations mondaines les plus diverses aux études les plus profondes. Mais il demandait évidemment trop à un adolescent qui devait passer sans transition d'un régime convenant à son âge à une véritable éducation pantagruélique; il n'y a donc pas à s'étonner que l'élève eût fléchí avant d'arriver à s'adopter à ce nouveau système[24]). Plus tard, Leibniz, mûri par l'expérience, reconnaîtra que, dans l'éducation, s'il faut se proposer beaucoup, c'est qu'on doit toujours viser à l'idéal[25]). Cependant, grâce à la fermeté et à l'habileté de son maître qui, sans sacrifier ses méthodes

---

[21]) Mémoire de 1673. Guhrauer, Deutsche Schriften, t. II, p. 16—19 et lettre à Münch de même époque. Klopp, t. III, p. 18.

[22]) Wild, p. 228 et 229.

[23]) Leibniz historien, p. 356 note 2.

[24]) En cela, comme souvent en politique, et parfois en histoire Leibniz n'a-t-il pas été infidèle à la loi de continuité qui fut, ailleurs, son grand principe directeur? Cf. Leibniz historien, p. 745 note 1.

[25]) p. 377 note 2.

les appliqua évidemment avec plus de largeur, le jeune homme s'habitua au genre de vie qu'exigeait de lui Leibniz et celui-ci put se déclarer plus satisfait de lui[26]). A son école, il contracta de bonne heure le goût des lettres et des arts qu'il devait conserver toute sa vie; plus tard il resta en correspondance avec son ancien maître et, devenue comte et gouverneur d'Erfurth, mérita le nom de „grand Boinebourg“[27]). L'éducation qu'il reçut du jeune philosophe fut donc loin de lui être inutile.

Il paraît être retourné à Mayence en 1674[28]). A ce moment, malgré tous les services qu'il avait rendus à la famille de Boinebourg depuis son arrivée à Paris, Leibniz ne paraît guère en avoir reçu que de quoi payer les frais de son voyage[29]). Il essaya d'obtenir de la veuve du baron deux années de traitement, à titre de dédommagement[30]); il semble avoir échoué, puisque c'est vers cette époque qu'il abandonna l'histoire de son protecteur, ébauchée l'année précédente[31], et qu'il essaya d'entrer au service de l'Electeur de Mayence[32]). N'ayant pas mieux réussi, il abandonna momentanément l'Allemagne, que la France n'avait pas encore attaquée, et, pendant quelque temps, essaya de se fixer à Paris[33]).

Il crut avoir réussi l'année suivante. Dans l'automne de 1675, il pensait s'acheter une charge avec son argent et celui que lui prêteraient ses amis, et, pour compléter la somme, réclamait à sa famille 500 thaler. Cette charge devait lui être d'un bon rapport, car il pensait en retirer de 800 à 1000 écus par an, plus que

---

[26]) Wild, p. 229—30.

[27]) Guhrauer, Biographie, t. I, p. 33.

[28]) Wild, p 230.

[29]) D'après Guhrauer Biographie, t. I, p. 105—6, il aurait vécu à Paris en partie aux frais de l'électeur et de Boinebourg. Or, dans un mémoire de 1674 à la baronne, il dit n'avoir reçu que 100 écus pour son voyage de France. Id., Deutsche Schriften, t. II, p. 23. Peut-être faudrait-il y ajouter 60 écus que Morell demanda pour lui à Faudel. Lettre citée pl. haut, p 18 n. 1.

[30]) Mémoire cité ci-dessus.

[31]) Leibniz historien, p. 25—26.

[32]) V. pl. haut.

[33]) Guhrauer, Biographie, t I, p. 157 et Klopp, t. III, p. XXVI On peut se demander si ce n'était pas pour le faire, en attendant qu'il eût une position officielle, qu'il avait essayé d'entrer dans les rédacteurs d'éditions ad usum Delphini. V. pl. bas.

l'intérêt de ce qu'elle aurait coûté; elle était honorable et commode, ne l'obligeant à rien faire ni contre sa patrie ni contre sa religion, lui demandant peu de travail et de responsabilité, et devant lui permettre de faire de temps en temps un voyage en Allemagne, d'aider les siens et ses amis[34]). Nous ignorons quelle était cette charge; mais d'après ce qu'en dit Leibniz, nous sommes certains que ce n'était un office ni de finance ni de justice; d'autre part, quelques indices nous permettent de conjecturer qu'il s'agissait d'un emploi concernant les sciences.

Leibniz, devenu membre de la Société royale des sciences de Londres peu après son voyage en Angleterre[35]), s'était, en effet, efforcé de se faire recevoir à l'Académie des sciences; en 1675, il se vit proposé pour y obtenir une place[36]). Il n'y fut pas admis et n'en devint en quelque sorte que membre honoraire[37]); mais il semble bien qu'il y eût été agréé s'il fût demeuré à Paris[38]). En même temps, il paraît avoir recherché quelque charge ayant trait aux „sciences solides", en particulier à la minéralogie dont il déclarait pouvoir „avancer la connaissance" qu'on n'a pas commodité de cultiver en France et que lui-même avait eu „l'occasion d'examiner de près", en particulier dans les mines d'Allemagne[39]).

[34]) Lettre à Ægiolius Strauch, 28 octobre 1675. Id., p. XX—XXIII.

[35]) Il fut reçu le 9/19 avril 1673. Lettre d'Oldenburg du 14 (v. st.) et il remercia le 9 juin. Gehrardt, Briefwechsel, p. 93 et 99.

[36]) „J'eus l'honneur, dès l'an 1675, d'estre choisi pour être de cette Academie de Paris lorsque Monseigneur le Duc d'Hannover .... m'appela à son service." Lettre au prince Eugène, s. d. (1713—14). Foucher de Careil, t. VII, p. 314—5.

[37]) „Vous n'en estiez pas à la manière de ceux qui sont gagez pour y assister régulièrement. Il faut donc vous accorder le titre d'academicien honoraire et il n'y a pas un de ces messieurs qui ne vous le donne, d'aultant plus qu'il vous estoit desjà acquis du tems de M. Colbert". Lettre de Foucher, août 1692. Gehrardt, Philo., v. I, p. 407. Il est indiqué comme „associé étranger" en 1675 dans Maindron, p. 31.

[38]) Harnack, Geschichte der k. preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, 1900, t. I, p. 31 note 1. „La Société Royale d'Angleterre me donna une place, et on m'en voulut donner une dans votre Academie Royale des Sciences, si j'estois resté à Paris". Lettre à Pellisson, 19 novembre 1691. Dutens, t. I, p. 734.

[39]) Lettre à Colbert de 1675. Klopp, t. III, p. 911—3. Les détails montrent combien sont anciennes les premières idées de Leibniz sur la géologie.

Il semble donc bien qu'il eût voulu entrer au service de la France en qualité d'ingénieur; sans doute qu'il aurait fait quelques séjours dans sa patrie, pour y retremper ses connaissances. Leibniz, qui attendait cette charge de Colbert, ne l'obtint pas[40]) évidemment parce qu'il refusa d'abjurer le protestantisme, ce qui fut finalement la condition essentielle de son acceptation[41]).

Au moment où il comptait acheter sa charge, il espérait parcourir le midi de la France, l'Italie, l'Autriche et la Bohème, passer à Leipzig sa ville natale, et par Hambourg, la Hollande et l'Angleterre revenir à Paris[42]). Au début de l'année 1676, il paraît n'avoir pas renoncé à l'idée de ce voyage; mais, peut-être, à ce moment ne comptant plus trop sur sa situation en France, voulait-il y attendre seulement quelque place définitive[43]), comme il en trouva en automne auprès du duc de Brunswick[44]).

Pendant ces quatre années de séjour en France, Leibniz entretint une vaste correpondance, comme il fit toute sa vie. Une grande partie des lettres qu'il écrivit de Paris sont perdues; mais, par ce qui en subsiste, on peut juger qu'elles étaient en grand nombre. Leibniz avait des correspondants surtout en Allemagne et en France, en Angleterre et aux Pays-Bas.

(La suite au prochain numéro.)

[40]) Il écrivait au même, le 11 janvier 1676. „Monseigneur, Il y a du temps, que j'ay pris la liberté de vous présenter un placet: il est vray que je n'y demande rien de positif, aussi mes prétensions ne sont fondées que sur la bonne volonté que vous avez temoignée publiquement pour l'avancement des sciences, dans lesquelles mes travaux n'ont pas esté entièrement sans succès." Id., p. 214.

[41]) Dans une lettre s. d. (avant le 19 avril 1692), Thévenot lui écrivait que la connaissance qu'il avait des mines „seroit une occasion de (le) demander et de surmonter la difficulté que l'on trouva autrefois du côte de la Théologie doctorale". Cf. Leibniz historien, p. 63 note 8.

[42]) Lettre citée pl. haut.

[43]) „Pour moy je seray un Amphibie tantôt en Allemagne, tantôt en France, ayant, Dieu mercy, de quoy m'arrester pour quelque temps de part et d'autre, jusqu'à ce que je trouve sujet de me fixer avantageusement." Lettre à Habbeus, 14 février 1676. Klopp, t. III, p. 234.

[44]) Leibniz historien, p. 27—28.

X.

Die Geschichte der Philosophie auf einem neuen Weg.

Von

Dr. David Einhorn.

Die hergebrachte Auffassung von Gegenstand und Darstellung, von den Aufgaben und Methoden, von den Grundlagen und Prinzipien der Philosophiegeschichte, gegen die ich seit dem Erscheinen meiner Abhandlung: „Über die wahre Bestimmung der Geschichtsschreibung der Philosophie" im Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 29, 1915, ununterbrochen kämpfe[1]), scheint gegenwärtig eine derart fundamentale Krise erlebt zu haben, daß lediglich und allein eine völlige Neubegründung dieser Disziplin ihren Fortbestand im Bereiche lebender Wissenschaften noch zu retten vermag. Das Bewußtsein der durchgehenden Unhaltbarkeit der üblichen Philosophiegeschichte, das früher bloß vereinzelt, und zwar mehr in der Form skeptischer Reflexion denn wissenschaftlicher Kritik, mehr als Ablehnung denn als Angriff auftauchte, greift immer weiter und tiefer um sich, so daß es sich nur noch um die Suche nach einem neuen Wege, nicht mehr aber um das Recht des alten handeln kann.

Von symptomatischer Bedeutung sind in dieser Beziehung die interessanten Ausführungen von Stan. v. Dunin-Borkowski in seiner Abhandlung: „Die Geschichte der Philosophie auf neuen Wegen", Stimmen der Zeit, 1920, Heft 6, die folgendermaßen lauten:

---

[1]) Meine weiteren dieses Ziel verfolgenden Arbeiten sind: „Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie. Eine noologische Untersuchung." 2. Aufl. Wilhelm Braumüller, Wien 1917. „Xenophanes. Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte." Ebenda 1917. „Zum Problem der Gegenstandsetzung der Philosophiegeschichte." Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 31, 1917. „Zeit- und Streitfragen der modernen Xenophanesforschung." Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 31, 1918. „Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft unter besonderer Bezugnahme auf Rudolf Euckens Ideen zur Philosophiegeschichte. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller. 1919.

„Die neuere Geschichtsschreibung der Philosophie einigt sich mehr und mehr in der Einsicht, daß die Aneinanderreihung und Beschreibung der Systeme, selbst in historisch-kritischer, entwickelnder Darstellung, mit dem Anschluß nach rückwärts, auf dem Untergrund des Umbildes und des ganzen zeitgenössischen Bildungsstandes, mit klarer Ausschau nach den gegebenen Problemen und den noch keimenden Fragen zur wissenschaftlichen Bewältigung des Stoffes nicht ausreicht. Auch die abschließende Untersuchung, ob eine Lehre in ihrem Innern folgerichtig aufgebaut ist, genügt strengen Anforderungen noch nicht. Ein Vorauswissen um den wahren Gegenstand der Philosophie und um die wahrhaft philosophischen Fragen hat voranzugehen, und diese Erkenntnis muß die Forschung beleuchten und lenken." „Aber nicht, was die Weltweisen selbst zur Philosophie gerechnet haben, dient als Leitstern, sondern nur das, was wirklich und einzig zur Philosophie gehört. Dieser Gegenstand muß wieder in Einzelfragen zerlegt und unter eine Einheit, die mit ihm nicht ohne weiteres zusammenfällt, gebracht werden." „Das ist eine wirklich erlösende Einsicht, wenn man aufrichtig mit der philosophischen Bildergalerie brechen und das unhistorische Hineintragen eines bestimmten Systems in die Philosophiegeschichte ernstlich verbannen will."

Die in den angeführten Worten ausgesprochene Erkenntnis tritt als schlichte Feststellung ohne jede Begründung auf, und gerade dadurch, daß sie nicht mehr in problematischer, sondern vielmehr bereits in assertorischer Form, als festgelegte Errungenschaft behandelt wird, kommt nur um so klarer zum Vorschein, wie groß die Berechtigung jener Erkenntnis war, deren prinzipielle Begründung ich in meinen bisherigen Arbeiten unternommen habe[1]), und wie gering der Abstand, der sie nunmehr von dem Bereiche des allgemein Anerkannten noch trennt. Es können nur noch mehr oder weniger weitgehende Mißverständnisse auftauchen, die gewisse Punkte meiner Darstellung der Sache treffen würden, allein an der

[1]) Irrtümlich ist hiermit die Behauptung Borkowskis, daß „die neuere Geschichtsschreibung der Philosophie" sich mehr und mehr in dieser Einsicht einige. Denn, wie ich nachgewiesen habe, muß gerade im Kampfe gegen diese neuere Geschichtsschreibung der Philosophie, gegen Zeller, Windelband u. a. die Wahrheit dieser Erkenntnis herausgearbeitet und begründet werden!

Sache selbst dürfte sich schwerlich etwas ändern lassen und so tritt die fundamentale Frage in den Vordergrund, wie denn jener neue Weg beschaffen sein müsse, der eine neue, zweifellos wissenschaftliche Geschichte der Philosophie zu begründen vermag.

Dieses Problem suchte ich nun vom Standort der Erkenntnistheorie und Methodologie in ziemlich ausführlicher Weise in meiner „Begründung usw." zu lösen und glaube auch stringente Beweise dafür dargebracht zu haben, daß die dort gebotene Lösung den einzig möglichen Weg darstellt, auf dem wir zu jener wahren Neubegründung der wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie, die doch so sehr nottut, schreiten müssen.

Dieser Überzeugung widerspricht nun Borkowski und indem er meine positiven Ausführungen ablehnt, versucht er selbst die Umrisse seines neuen Weges uns vorzuzeichnen, auf dem die neue Geschichtsschreibung der Philosophie ihr Ziel sicher zu verwirklichen und zu erreichen hat.

Bevor wir gegenwärtig an eine kritische Betrachtung der Reformvorschläge von Borkowski für eine Neubegründung der Philosophiegeschichte herantreten, dürfte es wohl von Interesse sein, jene wissenschaftlichen Gründe des näheren zu untersuchen, die er gegen meinen positiven Aufbau der Methodologie und Erkenntnistheorie der Philosophiegeschichte ins Feld führt.

Eine Untersuchung von solcher Art findet nun aber leider so wenige Anhaltspunkte in den Ausführungen von Borkowski, wie es bei einem Forscher seines Ranges kaum zu erwarten wäre. Statt wissenschaftliche Gründe gegen meinen Aufbau zu entwickeln, glaubt Borkowski lediglich und allein mit der persönlichen Aufrichtigkeit seines individuellen Glaubensbekenntnisses mich bekämpfen zu dürfen.

So heißt es aaO. S. 541: „Nach den bisherigen Darlegungen des Verfassers ist es noch unmöglich, an seine Entdeckung zu glauben. Wir wollen aber nicht vorschnell urteilen; um aufrichtig zu sein, glauben wir nicht recht an die Möglichkeit des neuen Weges."

Es muß als durchaus bedauernswert bezeichnet werden, daß Borkowski statt etwa einiger triftiger Argumente mir bloß die nackte Aufrichtigkeit seines individuellen Unglaubens entgegenzustellen vermag. Ein derartiges Bekenntnis kann doch bloß in bezug auf die Person des Philosophiehistorikers Borkowski von Belang zu sein,

in bezug auf die Sache der Philosophiegeschichte ist damit so gut wie nichts geleistet.

Wenn ferner Borkowski nach einer kurzen Darlegung meiner Auffassung der subjektiven Voraussetzungen der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis fortfährt: „In dieser Behauptung liegt, wie man leicht sieht, eine Überspannung unseres ersten und dritten Gesetzes vor, während Einhorns Gliederung der Gegenstände vielleicht schon in den Inhalt der philosophischen Probleme eingreift", so ist auch dies weniger eine sachbewußte und die Sache ergreifende Erörterung denn eine bloße Gegenüberstellung zweier persönlicher Ansichten, die mit einer wissenschaftlichen Prüfung meiner Auffassung nichts zu schaffen hat. Das Urteil, meine Behauptung bilde eine Überspannung des ersten und dritten Gesetzes von Borkowski, könnte nur dann eine ernstliche Behandlung beanspruchen, falls diese beiden Gesetze ein Kriterium der Wahrheit, ein untrügliches Maß des Wahren und Falschen für uns abgeben würden, was doch hoffentlich auch Borkowski zufolge noch nicht der Fall sein dürfte. Somit vermag die Feststellung der Nichtübereinstimmung meiner Theorie mit den von Borkowski aufgestellten Gesetzen so wenig die Falschheit der ersteren zu beweisen, als damit vice versa auf Grund solcher Feststellung allein die Behauptung der Falschheit der Auffassung von Borkowski irgendwie als zulässig bezeichnet werden dürfte. Allerdings ist es im rein historischen Sinne mindestens irreführend, wenn Borkowski in meiner Behauptung eine Überspannung seines ersten und dritten Gesetzes vorzufinden glaubt. Meine Theorie der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis wollte bereits aus dem einfachen Grunde keine Überspannung der Gesetze von Borkowski bedeuten, weil sie ihnen zeitlich in evidenter Weise vorangeht und die zur Zeit ihrer Veröffentlichung, d. h. im Jahre 1918 noch nicht existierenden Gesetze von Borkowski gar nicht berücksichtigen konnte. Mit besserem historischen Recht würde man im Sinne Borkowskis davon sprechen können, daß die Gesetze von Borkowski eine allerdings spannungsfreie Modifikation meiner Theorie darstellen — wenn nicht überhaupt beide Theorien inkommensurable Bildungen bedeuten würden, die nur nach den guten althergebrachten Methoden der bisherigen Philosophiegeschichte von Borkowski zusammengeworfen werden konnten, wie das aus dem Nachstehenden noch klarer zum Vorschein kommen wird.

Ebensowenig vermag man eine wissenschaftliche Polemik im Urteil Borkowskis anzuerkennen, daß „Einhorns Gliederung der Gegenstände vielleicht schon in den Inhalt der philosophischen Probleme eingreift". Weshalb meint denn Borkowski, daß meine „Gliederung der Gegenstände vielleicht (!) schon ... eingreift? Ist es für ihn ein bloß problematisches Urteil, ein „Vielleicht"-Urteil über einen vielleicht durchdachten Sachverhalt, wie glaubt er mich mit solcher „Vielleicht"-Waffe sicher und richtig bekämpfen zu können? Vorsicht ist zweifellos eine große Tugend, allein in Anwendung auf die Vorbereitung eines Urteils. Als Skepsis im fertigen Urteil macht sie den polemischen Satz zu einem hölzernen Eisen, zu einem logisch aufgeputzten Nichts. Was folglich Borkowski an dieser Stelle mit Vorsicht ausspricht, vermag ich lediglich mit Nachsicht zu behandeln.

„Noch nirgends" — fährt Borkowski S. 541f. fort — „wurde die bisherige Geschichte der Philosophie einer so eingehenden Kritik unterzogen wie bei Einhorn. Eine Fülle ausgezeichneter Beobachtungen und feinster Untersuchungen belehrt den aufmerksamen Leser. Aber es ist zuviel widerlegt. Wenn der Denkinhalt der Systeme gar nicht Gegenstand der Philosophiegeschichte ist, so sägt der Verfasser den Ast ab, auf dem er, mag er wollen oder nicht, Platz nehmen muß."

Mit dem letzteren Satz hat Borkowski nun einmal den einzigen Einwand gegen meine Theorie erhoben, der einer sachlichen Prüfung unterworfen werden kann. Wäre dieser Einwand irgendwie gerechtfertigt, so würde sich daraus allerdings die Unhaltbarkeit meiner ganzen positiven Auffassung mit Notwendigkeit ergeben. Allein er scheint mir lediglich auf einem gründlichen Mißverständnis meiner Ausführungen zu beruhen, auf der irrtümlichen Unterschiebung einer Behauptung, die ich niemals aufgestellt habe und die ich auch jetzt aus dem Zusammenhange meiner früheren Darlegungen durchgängig zurückweisen muß.

Was ich zu begründen suchte, ist nicht die Behauptung, die Borkowski ablehnt, d. h. die Behauptung, daß „der Denkinhalt der Systeme gar nicht Gegenstand der Philosophiegeschichte ist", sondern vielmehr das Prinzip, daß nicht der ganze Denkinhalt der Systeme den Gegenstand der Philosophiegeschichte bildet, daß bloß jener Teil des Denkinhalts der Systeme für die wissenschaftliche

Philosophiegeschichte in Betracht kommen kann, der die Bestimmung der eigentümlichen überempirischen Wirklichkeit eines bestimmten Philosophen ausmacht. Vgl. meine „Begründung . . .“ S. 9—70.

Wäre der Einwand Borkowskis tatsächlich begründet, so müßte man konsequenterweise annehmen, daß ich die Geschichte der Philosophie überhaupt in völliger Ablösung von den Gedanken der Philosophen, von dem Denkinhalt ihrer Systeme, mithin aus bloßem Luft- und Phantasiematerial aufzubauen unternehme, daß ich mit der Verwerfung der historischen Quellen auch notwendigerweise die Ablehnung aller denkbaren Methoden der Quellenkritik und Quelleninterpretation verknüpfe, was doch für niemand eine offenkundigere Unwahrheit bedeuten sollte denn gerade für Borkowski. Hat doch Borkowski meine Untersuchung über die wissenschaftlich einzig zulässige Methode der Quelleninterpretation in meiner „Begründung“ S. 170ff. zweifellos nicht bloß gelesen und kennengelernt, sondern er hat sie sogar so schön im eigenen Namen, ohne Nennung ihres ersten Vorkämpfers, in folgenden Worten in seiner eben von uns erörterten Abhandlung: „Die Geschichte der Philosophie auf neuen Wegen“ S. 536 zur Darstellung gebracht: „Die Philosophen bezeichnen sehr häufig mit irgendeinem gangbaren Ausdruck einen ganz neuen Gegenstand. Bei der Deutung läßt man sich nur zu häufig von der landläufigen Wortbedeutung verführen und beurteilt danach das neue Gebilde, statt von der Definition, die der betreffende Denker aufstellt, von der Gesamtheit der Eigenschaften, die er fordert, auszugehen und danach allein den Gegenstand zu bestimmen.“ — Sätze, für deren Rechtfertigung in meinen Arbeiten, zumal in meiner „Begründung“ alles irgendwie Nötige vorweggenommen wurde!

Doch laßt uns nicht ungerecht sein, laßt uns unserem Kritiker helfen. Wenn es auch seinerseits am allerwenigsten gerechtfertigt ist, daß gerade er mir die Behauptung unterschiebt: ich verwerfe allen und jeden Denkinhalt der Systeme, alle unmittelbar gegebenen Quellen der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis, auf denen man, mag man wollen oder nicht, wirklich Platz nehmen muß, so hat er vielleicht doch eine von mir tatsächlich aufgestellte Behauptung, wenn auch in einer falschen Formulierung, herausheben und ablehnen wollen. Hätte mir Borkowski die Auffassung beigelegt, daß „der Denkinhalt der Systeme“ bloß in abstracto, d. h. in Ablösung

von seiner Beziehung auf den neuen philosophischen Gegenstand, die spezifische philosophische Eigenwirklichkeit, die in ihm irgendwie enthalten ist, „gar nicht Gegenstand der Philosophiegeschichte ist", so würde er damit nicht bloß keinen Windmühlenkampf beginnen, sondern er würde eine prinzipielle, von mir mit vollem Nachdruck verfochtene Wahrheit vor Gericht stellen und verdammen. Was vermag uns aber Borkowski zur Rechtfertigung seines negativen Urteils an Argumenten vorzubringen? Ich suchte meine Auffassung, daß der Denkinhalt der Systeme in abstracto gar nicht Gegenstand der Philosophiegeschichte sein kann, durch eine ganze Reihe von Beweisen zu stützen, die darauf hinauslaufen, daß die philosophiegeschichtliche Erkenntnis damit notwendigerweise ein Kopieren oder ein Fälschen, jedenfalls kein wissenschaftliches Erkennen bedeuten könnte, daß die Philosophiegeschichte damit zur bloßen Geschichte der „philosophischen" Literatur herabsinken müßte, die sie in Wahrheit bis nun war, daß ferner alle nur denkbaren Versuche, die von mir angegriffene Auffassung irgendwie aufrechtzuerhalten, sei es vom Standpunkt des Psychologismus Diltheys, sei es vom Logismus Bolzanos und Husserls (Denkinhalt!), sei es vom Standort der Windelband-Rickertschen Geschichtstheorie aus, durchweg kläglich scheitern mußten. Was hat nun Borkowski allen diesen Beweisen entgegenzustellen? Ich werde ihm ungemein dankbar sein, falls er sich der Mühe unterziehen wollte, die Unhaltbarkeit meiner Auffassung und Beweisführung oder aber wenigstens die Haltbarkeit seiner Behauptung in wissenschaftlicher Weise klar nachzuweisen. Solange aber dieser Beweis seinerseits noch aussteht, wird Borkowski allerdings verzeihen müssen, daß ich seine bloß durch Aufrichtigkeit und sonst keine wissenschaftliche Beweisführung ausgezeichnete Meinungsäußerung noch nicht völlig ernst zu nehmen vermag.

Die vorhergehende Untersuchung lehrt uns, daß Borkowski viel zu leichten Sinnes über die prinzipiellen Schwierigkeiten der Theorie der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis sich hinwegsetzt, daß er ihre tiefsten bis nun herausgearbeiteten Probleme geradezu ignoriert und daraus ergeben sich für uns bereits a priori ernste Zweifel, ob seine positiven Ausführungen, deren eingehendere Prüfung uns ganz unabhängig vom Vorstehenden jetzt beschäftigen soll, irgendwie der Eigenart und dem Ernst der neuen großen Aufgabe gewachsen sein können.

Wir beginnen mit der Untersuchung der positiven Theorie der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis von Borkowski, wie sie von ihm in seiner obengenannten Abhandlung zur Darstellung gebracht wurde.

Da Borkowski der Philosophiegeschichte einen neuen, streng wissenschaftlichen Charakter verleihen möchte, stellt er sich mit Recht zunächst die Frage nach der Einheit der Grundlagen, auf denen sie sich sicher und fest aufbauen ließe. Diese Einheit der Grundlagen erblickt er kurzweg in der „Übereinstimmung in Aufstellung der philosophischen Grundfragen und ihrer methodischen Beantwortung", die seines Erachtens „trotz der abweichendsten Standpunkte zu erreichen" ist. Diese in bezug auf alle Forscher übereinstimmende, für den Aufbau einer neuen Philosophiegeschichte aber grundlegende Erkenntnis, an deren Förderung er ein großes Verdienst der Philosophiegeschichte beilegt, würde kurzum besagen, daß die Philosophie Einheitsforschung bedeute und daß damit die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Einheitsgedankens zu verstehen sei. „Die Einheitsbetrachtung ist zugleich die ganze Forschungsmethode. Das ist die Enträtselung der Philosophiegeschichte, darin liegt ihr Sinn verborgen, das macht ihre Bedeutung aus" (S. 534). „Die Idee der Einheit ist erforderlich, sie genügt aber auch. Das ist das erste Gesetz" (S. 535).

Um, wenn auch nicht die Grundlagen, so doch den Gegenstand der Philosophiegeschichte im allgemeinen zu umgrenzen, beginnt Borkowski, wie wir sehen, mit der Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie, denn schließlich hängt es doch wesentlich von der Definition der Philosophie ab, was wir als Geschichte der Philosophie bezeichnen dürfen. Und gleich zum allerersten Beginn begeht er bloß zwei fundamentale Fehler. Der eine von diesen Grundfehlern besteht in der von seiten Borkowskis völlig unbegründeten Zuversicht, daß „die Übereinstimmung in Aufstellung der philosophischen Grundfragen und ihrer methodischen Beantwortung" (d. h. ja alles in der Philosophie!) „trotz der abweichendsten Standpunkte zu erreichen sei," daß kurzweg eine Einigung in bezug auf die Auffassung von Aufgabe und Wesen der Philosophie sich bereits Bahn breche, daß jedermann die Einheitsforschung als die Seele der Philosophie bezeichnen müsse. Der tatsächliche Stand der „philosophischen" Gesamtbewegung zeigt uns leider statt jenes von Borkowski so angenehm gestalteten Bildes einer Konvergenz, ja

einer beinahe fertigen Übereinstimmung der Definitionen der Philosophie bei verschiedenen Denkern vielmehr ein düsteres Gemälde eines wüsten Schlachtfeldes, auf dem ein Kampf aller gegen alle wütet, auf dem jeder namhafte Denker die Definition seines hervorragenden Vorgängers oder Zeitgenossen verneint und aufhebt, um sie durch eine eigene Position zu ersetzen. Setzt beispielsweise Wundt die Identität der Philosophie mit der Weltanschauungslehre, so beweist bekanntlich Windelband die völlige Unhaltbarkeit einer solchen Disziplin. Die zahllosen Klagen über den völligen Mangel an irgendwelcher Übereinstimmung der Denker hinsichtlich der Bestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Philosophie sind in der philosophischen Literatur der letzten Jahrzehnte viel zu bekannt und werden viel zu häufig wiederholt, als daß ihre Wiederholung an dieser Stelle zur Belehrung Borkowskis vorgenommen werden müßte. Wie ich auch in meiner Arbeit: „Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie" nachzuweisen suchte, gibt es noch kaum irgend etwas, was die philosophierenden Geister so tief und so unüberbrückbar scheidet, als gerade die erste Fassung, die Setzung „der philosophischen Grundfragen und ihrer methodischen Beantwortung". Nicht ein consensus omnium, sondern ein unerbittliches bellum omnium contra omnes herrscht da, wo Borkowski eine friedfertige Kongruenz sorglos wahrzunehmen glaubt. Man muß in der Tat mit vollständiger Blindheit geschlagen sein, man muß bloß seine vorgefaßten optimistischen Meinungen und nicht die harte und rauhe Wirklichkeit der Dinge wahrnehmen, um derartige Meinungen wie Gemeinplätze aus Lehrbüchern im lehrhaft-narrativen Ton ohne eine Spur von Beweisen frei vorzutragen.

Eine Einigung der Geschichtschreiber der Philosophie in bezug auf den Gegenstand und die Aufgabe der Philosophie selber ist wohl nicht nur notwendig, sondern auch, wie ich in meiner obengenannten Arbeit: „Der Kampf usw." zu beweisen suchte, in der Tat erreichbar. Allein die Lösung dieser Frage, mit der die hervorragendsten Geister der Gegenwart rangen und noch immer ringen, ist nicht so einfach, nicht so glatt zu finden, sondern erfordert vielmehr einen ernsten Kampf und eine völlige Umkehrung der ersten Lage, wie es in so mancher Untersuchung der letzten Dezennien deutlich zum Vorschein kommt, wovon aber bei Borkowski sich nicht einmal eine schwache Spur aufweisen läßt.

Zu diesem Grundfehler der Darlegungen von Borkowski gesellt sich ein zweiter, der als typischer circulus vitiosus bezeichnet werden muß.

„Die Geschichte der Philosophie" — meint Borkowski — „darf einen großen Teil des Verdienstes an dieser Aufklärungsarbeit einheimsen. Sie ging auf die Suche nach den grundlegenden Weltanschauungsfragen aller Zeiten und Völker, sie legte die Denkanfänge, die Denkfortschritte, die ältesten Denkerzeugnisse bloß. Und da enthüllten sich überall ähnliche, ja gleiche Grundstoffe, dieselben Anregungen, dieselben Fragen, dieselben Rätsel. Man ging ihnen nach und spürte ihre Wurzeln aus; ihren gemeinsamen Nährboden fanden diese im gleichen Gefüge des menschlichen Geistes, in den zu allen Zeiten gleich laut und deutlich pochenden Fragen der inneren Welt des Menschen und seines Umbildes. Das Weltall und der Menschengeist begegneten sich im Ruf nach einem einheitlichen Aufbau des Universums und seiner Idee, im Geist. Das Weltall forderte sie, der Menschengeist dürstete nach ihr. Welcher Art ist aber diese Einheit? Das war die erste und letzte Frage. Ihre Beantwortung ist die Aufgabe der Weltphilosophie".

„So wollen wir denn zunächst den Weg im Grundriß zeichnen, der zum Tor der Philosophiegeschichte führt."

Die Geschichte der Philosophie lehrt uns, diesen Ausführungen zufolge, was die Aufgabe der Philosophie bildet, und sie ist es damit auch, die uns „zum Tor der Philosophiegeschichte führt"! Oder mit anderen Worten: was Philosophie ist, erfahren wir aus der Philosophiegeschichte und was Philosophiegeschichte ist, bestimmen wir nach der Definition der Philosophie. Dieser Gedankengang involviert unseres Erachtens einen ausgesprochenen circulus vitiosus. Wer, wie Borkowski, die Philosophiegeschichte vor der Untersuchung ihres Gegenstandes und ihrer Grundlagen bereits kennt und ihr vertraut und sich von ihr im vorhinein leiten und darüber belehren läßt, was die Aufgabe und das Wesen der Philosophie bilde, der wird „zum Tor der Philosophiegeschichte" nicht sowohl von außen nach innen als vielmehr von der Philosophiegeschichte etwa nach — außen geführt.

Wir wollen an dieser Stelle davon völlig absehen, daß typische Grundfehler der theoretischen Begründung der sog. problemgeschichtlichen Orientierung in der Philosophiegeschichte, die übrigens

Borkowski S. 532 als überwundene Stufe bezeichnet, in durch nichts gemilderter Form in seinen eigenen Darlegungen S. 533 wiederkehren. Haben wir aber wirklich das Recht, selbst vom Standpunkt der hergebrachten Philosophiegeschichte aus, von „den zu allen Zeiten gleich laut und deutlich pochenden Fragen der inneren Welt des Menschen und seines Umbildes" zu sprechen? Sind es wirklich „dieselben Fragen, dieselben Rätsel" (S. 533), die die denkende Menschheit zur Zeit eines Thales, eines Plotinos und eines Kant in Aufregung versetzten? Haben sich nicht gerade die Grundprobleme hier geändert, wurden nicht häufig alte Fragen wenigstens als scheintote zu Grabe getragen und ganz neue an ihre Stelle in den Brennpunkt des Lebens gerückt?

Borkowskis Grundbehauptung besagt ferner: „Die Geschichte der Philosophie ist zugleich die Geschichte der Einheitsgedanken. An diesem einen Faden läßt sie sich vollkommen und erschöpfend abwickeln." Das wäre nun zutreffend, falls man sämtliche Philosophen in der Tat als Einheitslehrer, Monisten bezeichnen dürfte. Entspricht aber diese Voraussetzung irgendwie dem selbst von der überkommenen Philosophiegeschichte festgestellten Sachverhalt? Sollten auch Pythagoras und Empedokles, Anaxagoras und die Sophisten, Plato und Aristoteles, Descartes und Leibniz, Kant und Herbart in der Tat ebenso gute Einheitslehrer wie Anaximandros und Spinoza, Heraklit und Hegel, Diogenes von Apollonia und Haeckel gewesen sein? Gibt es und gab es überhaupt keine prinzipiellen Differenzen zwischen Einheitslehrern und Vielheitslehrern im Bereiche der Philosophiegeschichte oder will gar am Ende Borkowski den systematischen Sinn des Gegensatzes von Monismus einerseits und Dualismus und Pluralismus anderseits völlig in Abrede stellen und aufheben?

Die Einheitsverwirrung erreicht aber bei Borkowski ihren Höhepunkt in folgender Behauptung: „Wenn sich heute, wie es zweifellos der Fall ist, die gleichsam unendlichen Entfernungen der verschiedenen philosophischen Systeme etwas vermindern, wenn die bis dahin unüberbrückbaren Gegensätze verbindende Strahlen aussenden, die sich auf einem neutralen Boden treffen und eine Ahnung der Annäherung aufdämmern lassen, so ist das einer klärenden Arbeit der Einheitsidee zu verdanken. Überspannungen lassen nach, Gegensätze lösen, getrennte Kräfte sammeln sich, falsche Einheiten

werden zerrissen, neuentdeckte, wirkliche zwingen das Denken zur Anerkennung." „Nicht die alten Systeme, wie man sie bis jetzt verstand, nähern sich, sondern die bis dahin mißverstandenen, durch die Forschung richtig gedeuteten Lehren" (S. 534).

Ist es aber heute wirklich so „zweifellos der Fall", daß die Lehren von Herakleitos und Parmenides, von Demokritos und Platon, von Spinoza und Kant, Leibniz und Hume, Hegel und Schopenhauer ihren bisherigen gegensätzlichen Charakter irgendwie aufzugeben begonnen haben, verbindende Strahlen aussenden und eine allmähliche Annäherung in ihrem gegenseitigen Verhältnis vollziehen? Angesichts der fortschreitenden Vertiefung in die Einzelheiten des philosophiegeschichtlichen Materials vermag ich bloß das genaueste Gegenteil eines ähnlichen Prozesses sicher festzustellen. Allerdings muß ich aber der Befürchtung Ausdruck verleihen, daß bei weiterem Fortgang jener von Borkowski gerühmten und allerdings nur ihm bekannten „klärenden Arbeit der Einheitsidee" im Bereiche der Philosophiegeschichte wir endlich Gefahr laufen würden, sämtliche phylosophischen Systeme ihres Kostbarsten und Wesentlichsten, ihrer unterscheidenden Eigenart beraubt, im farblosen Nichts der Borkowskischen Einheitsstimmung verschwinden zu sehen.

So viel zur Kritik des ersten Gesetzes von Borkowski.

Allein Borkowski sucht noch weitere Ideen zur Neubelebung der Philosophiegeschichte einzuführen. Ein geschlossenes System aller möglichen Einheitsgruppen" (S. 542) soll seines Erachtens zunächst vom Verstand unabhängig von der Geschichte aufgebaut werden, so dann ist auf rein geschichtlichem Wege zu untersuchen, wie diese verschiedenen Einheitslehren in den Systemen der Weltphilosophie ausgedrückt wurden. „Beide Reihen", d. h. die systematische und tatsächlich-historische, „dürfen nicht vermengt werden." Die etwaigen Entwicklungsgesetze und -gründe, sofern sie überhaupt die tatsächliche Aufeinanderfolge der Systeme beherrschen sollten, können lediglich auf rein empirisch-geschichtlichem Wege ermittelt werden. „Das ist das zweite Gesetz."

Auf diesem Wege wäre in der Tat eine scheinbar ganz unbedenkliche Grundlegung, wenn auch nicht der Philosophiegeschichte, so doch wenigstens der Geschichte des Einheitsgedankens geschaffen. Denn soll die Geschichte der Einheitslehren nicht vom Standort

eines bestimmten, bloß individuellen Einheitssystems aus konstruiert und verstanden werden, was unvermeidlich auf Irrwege führen und die allgemeine Geltung im vorhinein in Frage stellen müßte, so kann nur ein geschlossenes System aller möglichen Einheitslehren eine gemeinsame subjektive Voraussetzung für das einheitsgeschichtliche Erkennen abgeben.

Allein so sehr berechtigt dieser Gedanke von Borkowski dem ersten Anschein nach auch sein mag, so bildet er doch bei genauerem Zusehen gewissermaßen bloß eine spezielle und obendrein völlig einseitige Anwendung jenes allgemeineren Versuches zur apriorischen Grundlegung der Philosophiegeschichte, der von der Diltheyschen Schule unternommen wurde und seine Widerlegung bereits in meiner „Begründung" S. 99f. fand.

„Was den eigentümlichen Gegenstand der Philosophiegeschichte bildet" — betonte ich in bezug auf Dilthey aaO. — „das sind Dilthey zufolge, wie bereits oben hervorgehoben wurde, die Anschauungen und ihre Zusammenhänge, d. h. die Systeme. Wie sind nun die Systeme philosophiegeschichtlich aufzufassen? Doch wohl keineswegs durch Zugrundelegung des eigenen Systems der Philosophie, denn wie kann uns unser eigenes System als solches über fremde Systeme lehren? Was uns für das Verständnis der philosophischen Systeme nottut, ist durchaus mit Recht Dilthey zufolge kein System der Philosophie, sondern eine Theorie der Struktur der philosophischen Systeme überhaupt. Lediglich die letztere vermag uns Dilthey zufolge die Mittel zu bieten, die uns eine verständnisvolle Entfaltung der philosophischen Anschauungen, Lehrmeinungen, Systeme im Nacherleben ermöglichen würden." „Gegen die systemtheoretische Begründung der Philosophiegeschichte wäre vielleicht wenigstens dem ersten Anschein nach nur sehr wenig einzuwenden, wenn nur, was Begründung und Voraussetzung der philosophiegeschichtlichen Arbeit sein soll, nicht selbst erst als ein Resultat dieses philosophiegeschichtlichen Erkennens errungen werden müßte. Denn wenn wir der Geschichtschreibung der Philosophie eine Theorie der Struktur der philosophischen Systeme zugrunde legen wollen, so müßten wir unabhängig und vor jedem Akt des philosophiegeschichtlichen Erkennens im Besitze einer allgemeingültigen Theorie der Struktur der philosophischen Systeme sein. Sollte diese letztere Theorie selber auf Grund philosophiegeschichtlicher Erfahrungen aufgestellt

werden, so ist es doch selbstverständlich, daß jene philosophiegeschichtlichen Erfahrungen der genannten Theorie als ihrer methodologischen Grundlegung entbehren müßten und daß sie dann als selbst methodologisch unbegründet am allerwenigsten geeignet wären, eine transzendentale Grundlegung zu schaffen. Eine Theorie der Struktur der philosophischen Systeme, die aus der Erkenntnis dieser Systeme selber abgeleitet wäre, könnte doch keine Voraussetzung dieser Erkenntnis, sondern bloß ihr Resultat bedeuten. Mit einem Worte: Eine allgemeingültige philosophische Systemtheorie müßte uns folglich irgendwie bloß a priori gegeben sein, doch woher, das sagt uns eben Dilthey nicht."

Wenn wir in den soeben angeführten Worten statt „Theorie der Struktur der philosophischen Systeme" ein „geschlossenes System aller möglichen Einheitsgruppen", statt des „philosophiegeschichtlichen Erkennens ein „einheitsgeschichtliches Erkennen" setzen, so findet dieser ganze kritische Gedankengang eine jetzt ebenso sichere Anwendung auf Borkowski wie früher auf Dilthey. Ja, Borkowski befindet sich solchem Einwand gegenüber insofern in einer noch schlimmeren Lage, als er selber in unzweideutigster Weise von der Geschichte, deren Verständnis er doch gerade auf ein „geschlossenes System aller (!) möglichen Einheitsgruppen" aufbaut, eine Erweiterung dieses „geschlossenen Systems aller (!) möglichen Einheitsgruppen" selber erwartet, indem er folgendermaßen urteilt: „Das von vornherein aufgestellte System der möglichen philosophischen Fragen wird also hier und da eine Erweiterung erfahren. Die Geschichte ergänzt die möglichen Fragestellungen, die man unabhängig von ihr ersonnen hat" (S. 537). Wie vermag ein geschlossenes System noch eine Erweiterung zu erfahren? Um was für eine Einheitsgruppe kann ein System aller möglichen Einheitsgruppen vermehrt und bereichert werden? Um eine mögliche doch wohl nicht, denn alle möglichen sind bereits im System enthalten. So blieben denn doch nur die unmöglichen Fragestellungen und Einheitsgruppen, für deren verständnisvolle Verwertung wir dann Borkowski allein Sorge tragen lassen müßten.

Alle diese typischen Zirkel und klaffenden Widersprüche kommen klar zum Vorschein, ohne daß wir eine andere prinzipielle Frage bis nun gestreift hätten, die Frage, wie es denn möglich sei, ein zweifellos allgemeingültiges System „aller erdenklichen Einheitssysteme von

vornherein, ohne Rücksicht auf die Geschichte ‚aus reiner Vernunfterkenntnis' zusammenzustellen" (S. 533).

Wenn jedermann ein anderes individuelles System aller Einheitslehren aufbauen und der Geschichtschreibung zugrunde legen wird, wie sollte da „eine Einheit der Grundlagen" für die neue wissenschaftliche Philosophiegeschichte irgendwie erzielt werden können? Dabei ist auch nicht zu übersehen, daß der Philosophiehistoriker als Subjekt der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis ein Wunder aller Wunder, ein Überphilosoph sein müßte, da doch jeder bisherige Philosoph, sofern er Monist war, für gewöhnlich bloß ein einziges Einheitssystem schuf, der Philosophiehistoriker Borkowskis aber alle erdenklichen Einheitssysteme von vornherein ohne Rücksicht auf die Geschichte aus reiner Vernunfterkenntnis schaffen müßte!

Zum Schluß sei noch sowohl gegen Dilthey als auch gegen Borkowski ganz ausdrücklich bemerkt, daß selbst im Falle vollständigen Gelingens einer derartigen Vorarbeit, im Falle einer apriorischen Aufstellung eines lückenlosen Systems aller philosophischen Systeme, dem Philosophiehistoriker als solchem damit recht wenig geholfen wäre. Ließe sich nicht bloß die Totalität der möglichen Systeme a priori zusammenstellen, sondern auch ihre historische Reihenfolge, so kämen wir auf den so perhorreszierten Hegel zurück und müßten obendrein die Wahrheit der harmonia praestabilita zwischen unserer Vernunfterkenntnis und der historischen Wirklichkeit in Anspruch nehmen, wir wüßten wohl, welches a priori erdachte System uns das Verständnis eines wirklichen historisch geschaffenen Systems zu erschließen hat. Ist das aber keineswegs möglich, werden wir vielmehr vor der Vermengung des apriorischen Systemzusammenhanges mit dem historischen so eindringlich, mitunter auch durch „das zweite Gesetz" von Borkowski gewarnt, so liegt es am Tage, daß die Begründung des Aufbaus der Philosophiegeschichte nicht etwa auf ein eigenes philosophisches System, sondern auf alle denkbaren philosophischen Systeme bloß die allgemeine Verwirrung und die Dimensionen des Irrtums ins Unermeßliche zu steigern vermag. Denn sofern zugestanden werden muß, daß doch ein gegebenes philosophisches System, ein X, den Philosophiehistoriker keineswegs über ein anderes philosophisches System, ein U, zu belehren vermag, so ist es klar, daß seine Situation sich schwerlich günstiger gestalten kann, falls wir ihn nicht ein einziges

System, sondern vielmehr sämtliche erdenklichen Systeme als Schlüssel zum Verständnis jedes bestimmten historischen Systems empfehlen sollten. Jeder Philosophiehistoriker kann dann ein anderes a priori erdachtes System als Schlüssel zum Verständnis eines historisch gegebenen verwerten und ein unübersehbares Chaos und Kampf von Meinungen müßte die unausbleibliche Konsequenz bilden. Das kann folglich unmöglich unser Weg sein.

Es erübrigt sich nur noch, einige Zeilen dem dritten Gesetz von Borkowski zu widmen.

„Seit mehr als fünfzig Jahren" — heißt es aaO. S. 536 — „fordert man die Behandlung der Philosophiegeschichte nach Problemen. Die Forderung blieb unfruchtbar, weil man unseren Heischesatz der Einheit nicht einbezog. Sie lenkte auf Irrwege ab, weil man ein drittes Gesetz übersah. Die Philosophen bezeichnen sehr häufig mit irgendeinem gangbaren Ausdruck einen ganz neuen Gegenstand. Bei der Deutung läßt man sich nur zu häufig von der landläufigen Wortbedeutung verführen und beurteilt danach das neue Gebilde, statt von der Definition, die der betreffende Denker aufstellt, von der Gesamtheit der Eigenschaften, die er fordert, auszugehen und danach allein den Gegenstand zu bestimmen."

In bezug auf das „dritte Gesetz" von Borkowski, das eine objektive Voraussetzung des philosophiegeschichtlichen Erkennens ausspricht, wäre bloß zu bemerken, was bereits oben geltend gemacht wurde, daß es bloß eine viel zu kurze und völlig oberflächliche Wiedergabe meiner Interpretationstheorie („Begründung usw." S. 170ff.) bildet.

Außer Zusammenhang mit meiner „Begründung" stehen nur folgende Ausführungen Borkowskis (S. 537): „Gewiß kann ein Philosoph Definitionen aufstellen, die er im Verlauf der Entwicklung nicht folgerichtig anwendet. Man darf also niemals den vorliegenden Wortlaut nach der Gesamtlehre willkürlich vergewaltigen, wohl darf und muß man aber nach der Bedeutung der Worte im Sinn des Philosophen forschen."

Dagegen wäre bloß zu wiederholen, was ich bereits in meiner „Begründung" S. 173f. gegen Bernheim und andere hervorgehoben hatte, d. h. daß dem Philosophiehistoriker gerade dasjenige, was Borkowski als ein einziges Kriterium hinstellt, der „Sinn des Philo-

sophen". unmittelbar unzugänglich bleibt, so von jedem anders aufgefaßt werden kann und daher gerade am allerwenigsten geeignet ist als Maßstab und Richtlinie der Interpretation von mehrdeutigen Stellen zu dienen.

Alles in allem: die Geschichtschreibung der Philosophie vermag in gar keiner Hinsicht jenen neuen Weg einzuschlagen, von dem Borkowski ihre Wiedergeburt im wissenschaftlichen Sinne erwartet. Halbheiten sind niemals am Platz dort, wo Sein und Wert eines Ganzen in Frage steht, und der Versuch von Borkowski ist schwerlich etwas Besseres denn eine haltlose Halbheit. Die problemgeschichtliche Methode gilt ihm selber als überwundene Stufe (S. 532), er glaubt aber dennoch (S. 536) an die Möglichkeit ihrer fruchtbaren Verwertung. Die gesamte hergebrachte Philosophiegeschichte weiß er sowohl zu verneinen als auch zu bejahen. Das involviert notwendigerweise nicht bloß eine Reihe von Widersprüchen und Zirkeln, wie sie oben hervorgehoben wurden, sondern es bedeutet auch eine Halbheit, die schwerlich unser Interesse in ernsterer Weise in Anspruch nehmen darf. Es gibt eine Reihe von prinzipiellen Fragen in bezug auf die Grundlegung der Philosophiegeschichte, Fragen, auf deren Lösung der Philosophiehistoriker niemals Verzicht leisten kann, nachdem sie nun einmal aufgetaucht sind, Grundprobleme wie das Problem der philosophiegeschichtlichen Wirklichkeit, das Problem des erkenntnistheoretischen Charakters der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis, das Problem des Psychologismus im Bereiche der Philosophiegeschichte, das Problem der Begründung der objektiven Gültigkeit des philosophiegeschichtlichen Erkennens. Wer wie Borkowski beim Versuch einer Neubegründung der Philosophiegeschichte glaubt, von solchen Fundamentalfragen schweigen zu dürfen, dessen Arbeit ist für uns im vorhinein so gut wie gerichtet.

XI.

Der Begriff der logischen und historischen Kontinuität in der Geschichte der Pädagogik.

Von

J. Dolch.

Herbart schildert in seiner Schrift „Über das Verhältnis des Idealismus zur Pädagogik“ die Entwicklung und Bedeutung von pädagogischen Theorien. Zuerst unfruchtbare Spekulationen gewinnen sie durch ihre Entwicklung wirksame Kraft und die Meinung für sich und aus dem Schoße der Meinungen werden sie in die pädagogische Wirklichkeit umgesetzt[1]).

Damit hat Herbart ziemlich richtig die Eigenart der pädagogischen Theorien erfaßt. Er nennt sie Spekulationen, d. h. sie entstehen nicht so sehr aus der reinen Erfahrung, sondern aus dem Nachdenken über die Grundprobleme des Erziehungsgeschäftes. Diese Ideen, Forderungen und Theorien sind aber, um mich eines Herbartschen Ausdruckes zu bedienen, nicht „freisteigend“, sie entstehen nicht aus dem Nichts.

Zunächst wird man sagen: Die pädagogischen Theorien entwickeln sich genau so nach dem Gesetze der historischen Kontinuität, wie andere kulturelle, geistige Erscheinungen überhaupt. Von historischer Kontinuität sprechen wir nämlich da, wo gewisse Theorien nnd Systembildungen in der geschichtlichen Entwicklung aufeinander folgen. Beispiele solcher historischer Kontinuität zeigt uns die Geschichte der Philosophie und Pädagogik in Fülle. Kant, Fichte, Schelling und Hegel bedeuten eine innerlich zusammenhängende, historische Aufeinanderfolge, die oft so weit geht, daß der eine genau da weiterbaute, wo der andere aufgehört hatte. Ähnlich weist klare historische Kontinuität auf die Reihe Herbart, Waitz, Stoy und Herbart, Ziller, Rein; Beispiele, die sich leicht vermehren lassen.

Nun gibt es aber bekanntlich solche Phänome, die scheinbar jeder Erklärung durch Kontinuierlichkeit widersprechen. Das ziemlich

[1]) Kehrbach, X, 3; Hartenstein, XI, 321.

gleichzeitige Auftreten der religiösen Reformatoren im 7. und 6. Jahrhundert vor Christus in China, Persien, Indien, Griechenland und Israel oder — um aus anderen Wissenschaften einen Fall anzuführen — die ziemlich gleichzeitige, voneinander unabhängige Entdeckung der Infinitesimalrechnung durch Leibniz und Newton, sowie gewisse Erscheinungen in der pädagogischen Theorienbildung und den pädagogischen Erziehungseinrichtungen zur Zeit der Aufklärung und der Romantik: sie alle legen uns ernstlich die Frage nach Erklärung vor; denn historische Kontinuität kann wohl nicht genügend begründet werden.

Zur Erklärung solcher Duplizität oder Pluralität der Ereignisse sind eine Reihe von Hypothesen und Erklärungsversuchen — man denke nur an das „Gesetz der Serie" von Kammerer —, oft die abenteuerlichsten Konstruktionen versucht werden.

Fruchtbarer erscheint mir ein anderer Weg, die Zuhilfenahme eines Begriffes, den Ludwig Stein, allerdings zuerst für die Geschichte der Philosophie, geprägt hat. Stein unterscheidet neben der historischen noch eine „logische Kontinuität", die er für die Philosophie dahin gefaßt hat, „daß der menschliche Geist seiner immanenten Entwickelung nach von gleichartiger Beschaffenheit ist, so daß es gar nicht wundernehmen darf, wenn Philosophen, die verschiedenen Zeiten und Nationen angehören, ganz unabhängig voneinander nicht bloß auf die gleichen Probleme, sondern auch auf gleichlautende Lösungen verfallen[2])."

Oder in anderer Formulierung besagt der Begriff der logischen Kontinuität, „daß nicht überall da, wo frappante ... Ähnlichkeiten vorliegen, notwendig direkte historische Zusammenhänge konstruiert werden müssen, daß vielmehr neben der historischen eine logische Kontinuität einherläuft, welche sich dahin zuspitzen lässt, daß der menschliche Geist auf allen Linien der Kultur parallele Denkformen, Begriffsbildungen, Kategorien, kurz, die gleichen Denkmittel erzeugt. Logische Kontinuität erklärt sich demnach so, daß der psychophysische Entwickelungsprozeß des Menschengeschlechts sich allüberall nach den gleichen Entwickelungsgesetzen abspielt. Sind also gewisse Assoziationsbahnen ausgebildet, dann müssen naturgemäß auch überall, wo dies der Fall ist, parallele Gedankengebilde erzeugt werden[3])".

[2]) Ludwig Stein „An der Wende des Jahrhunderts". Freiburg i. B. (Mohr) 1899. S. 106.

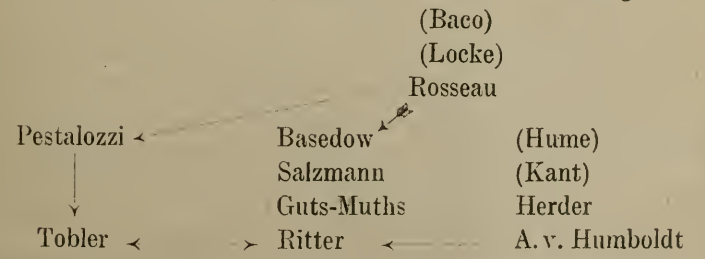
[3]) Stein a. a. O. S. 118.

Stein hat dann in dem angeführten Buche ein gründlich ausgeführtes Beispiel für die Geschichte der Philosophie, nämlich die sog. „okkasionalistische Lösung des Freiheitsproblems[4])“ und neben anderem wiederum für Fragen der ältesten Philosophie in seiner „Geschichte der Philosophie bis Platon[5])“ dargelegt.

Auch der berühmte Prioritätsstreit um die Entdeckung der Infinitesimalrechnung zeigt sich in dieser Beleuchtung als ein müßiger und sinnloser. Wenn ich zwei geistig gleich regsamen und begabten Schülern, die den gleichen Mathematikunterricht genossen haben, d. h. also die gleiche Vorbildung besitzen und über die gleichen Denkhilfsmittel verfügen, die gleiche Aufgabe zur Lösung vorlege; wenn ich dazu noch durch Trennung der beiden Schüler gegen die sonst in Schulaufgaben übliche „historische Kontinuität“, d. i. die Aufeinanderfolge vorbeuge: ist es dann verwunderlich, wenn die beiden auf gleiche Lösungsversuche verfallen? In einem sinngemäß gleichartigen Zustande befanden sich Leibniz und Newton, die also beide mit gleichem Rechte die Entdeckung für sich beanspruchen können.

Nach diesen Vorarbeiten kann das eigentliche Problem in Angriff genommen werden.

1. Als Karl Ritter nach Ifferten zu Pestalozzi kam, fand er in der dortigen Anstalt den Geographieunterricht so erteilt, wie er sich ihn schon längst gedacht und im Geiste organisiert hatte. Nun darf man ja bekanntlich Pestalozzis Behauptung über seine Bücherunkenntnis nicht so wörtlich auffassen; auch er war nicht unbeeinflußt von den Strömungen seiner Zeit. Aber verwunderlich bleibt die auffallende Übereinstimmung bei sicherlich geringer Verbindung immerhin. Macht man sich allerdings die Sachlage an einer Übersicht klar, so zeigt sich eine einfache Erklärung.



[4]) Stein a. a. O. S. 107—121.

[5]) L. Stein „Geschichte der Philosophie bis Platon“. München 1921, S. 77—84.

Innerhalb der drei getrennten Reihen herrscht strenge historische Kontinuität. Zwischen Ritter aber einerseits, der eine Vereinigung von Philanthropinismus und Herderscher Schule ist, und andererseits der Pestalozzi-Schule herrscht das Verhältnis der logischen Kontinuität. Ausgegangen von einem gemeinsamen Punkt (Rousseau), unabhängig voneinander der ganzen Geisteslage der Zeit unterworfen, mußten notwendigerweise kraft der immanenten Gesetzlichkeit des Denkens Ritter und Tobler zu den sich so ähnlichen Ergebnissen kommen, deren Übereinstimmung bisher der Geschichte der Methodik des Geographieunterrichts so auffallend erschien.

2. Man wird wohl nicht behaupten können, daß zwischen Herbart und W. v. Humboldt (trotz des persönlichen Verkehrs) enge Beziehungen bestanden hätten! Und doch sind beide unabhängig voneinander an einigen Punkten zu überraschender Ähnlichkeit ihrer Ergebnisse gelangt, so z. B. zu der Ansicht, daß der griechische Unterricht mit jonischen Schriftstellern beginnen müsse. Wie will die Übereinstimmung erklärt werden, daß Herbart das Zusammenwirken von Individualität, Vielseitigkeit und Vollkommenheit zur Einheit der Tugend fordert, W. v. Humboldt jedoch Individualität, Universalität und Totalität in Einheit der der Humanität? Zu dieser Kongruenz tritt aber noch die des Erziehungszieles, wie sie uns bei Humboldt in einem Brief an Welcker und bei Herbart in der „Allgemeinen Pädagogik" entgegentritt[6]).

3. Auch ein Beispiel aus jüngster Zeit sei aufgeführt. Wie soll es gedeutet werden, daß John Dewey in Amerika und Georg Kerschensteiner in Deutschland ziemlich gleichzeitig auf die grundlegende richtige Auffassung vom Wesen der Arbeitsschule gekommen sind?

Es ist immer das gleiche Bild. Mit der unerbittlichen Gesetzmäßigkeit des Denkens wurde eben diesseits und jenseits des großen Wassers Stein auf Stein zu einem Gedankenbau der Pädagogik aufgeführt und wenn dann die Baumeister nachträglich feststellen, daß sie fast dasselbe Werk vollbracht, so kann sie das nicht wundernehmen, denn es ist ja für beide ein wichtiges Argument zugunsten der Folgerichtigkeit ihres Denkens.

[6]) Vgl. E. Spranger „W. v. Humboldt und die Humanitätsidee". Berlin 1909. S. 426 und Kehrbach II, 34; Hartenstein X, 35.

Indem so die fruchtbare Anwendbarkeit des Begriffes der logischen Kontinuität für die Geschichte der Pädagogik dargelegt erscheint, muß jedoch noch auf die Gefahren und Grenzen hingewiesen werden. Um bei dem letzten Beispiel zu bleiben, muß gesagt werden, daß die Feststellung der logischen Kontinuität zwischen Kerschensteiner und Dewey oder zwischen Herbart und Humboldt die historische Forschung keineswegs der Aufgabe entbindet, weiterhin nach allenfallsigen tatsächlichen Verknüpfungslinien zu suchen. Dies ist um so wichtiger, je mehr wir uns Problemen der Gegenwart zuwenden. Trotz des weiten Zeitabstandes ist es nämlich leichter, die Nichtexistenz von Verbindungsfäden für die frühe Philosophie und Pädagogik nachzuweisen, als für die neuere Zeit; denn auf tausendfach verschlungenen Wegen kann im Zeitalter des Verkehrs ein geäusserter Gedanke Macht und Anhänger gewinnen.

Wenn so die Einführung des Begriffs der logischen Kontinuität in die Geschichte der Pädagogik versucht und zugleich vor lähmenden Einflüssen auf die historische Forschung bei übereilter Anwendung gewarnt wurde, ersteht noch die Aufgabe, zu zeigen, warum dieser ursprünglich für die Philosophie geprägte Begriff sich so leicht und sinngemäß auf die historische Pädagogik übertragen läßt.

Der Geltungsbereich des Begriffes der logischen Kontinuität erstreckt sich nämlich auf alle die Entwickelungen im Laufe der Zeiten, die es mit der Geschichte des menschlichen Geistes zu tun haben. Überall da, wo denkend die Menschheit Kultur geschaffen und weitergefördert hat, sei es nun in den Gütern der Wissenschaften oder der Institutionen usw., muß kraft der Gesetzlichkeit des Denkens diese strenge Folgerichtigkeit vom Ausgangspunkte bis zum erreichten Standpunkte sich aufzeigen lassen. Auch die Geschichte der Pädagogik handelt von einer geistigen Erscheinung, von der Kulturtatsache des Erziehens und eben deshalb, weil die Geschichte der pädagogischen Theorien eine Geschichte wissenschaftlicher Denktätigkeit, weil die Pädagogik selbst eine Wissenschaft ist, kann der Begriff der logischen Kontinuität auch auf pädagogische Probleme mit Erfolg angewandt werden.

Rezensionen.

Naturphilosophische Besprechungen.

Von B. v. Kern, Berlin.

Der Begriffsausdruck „Naturphilosophie" wagt sich neuerdings wieder hervor aus der Verbannung, in die er seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts geraten war. Er wagt sich geläutert hervor im Sinne eines Grenzgebiets zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, deren beider Schuld es war, fast völlig auseinandergefallen zu sein. Aber beide sind sich notgedrungen des Verlustes bewußt geworden, den sie dadurch erlitten haben, und streben der Hilfe wieder zu, die sie einander zu leisten berufen und gezwungen sind, nunmehr in gegenseitiger Wertschätzung und in vorurteilsfreier Vereinigung. In diesem Sinne bis in weite Kreise hinein zu wirken, bestrebt sich mit Erfolg das Werk von J. M. Verweyhen, Naturphilosophie, das 1919 (Leipzig, Verlag B. G. Teubner) im Rahmen der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" bereits in 2. Auflage erschienen ist. Das Werk erörtert die moderne Naturphilosophie in ihren allgemeinsten Fragen und innerhalb deren insonderheit das Leib-Seele-Problem und das Problem des Lebens. Der Verf., der aus dem Vollen schöpft, wird beiden Seiten jenes Grenzgebietes im besten Sinne gerecht. Die Naturwissenschaft schränkt er ein auf die systematische Verarbeitung des Tatsachenmaterials. Allerdings trennt er sich hier nicht ganz von den Spuren der Vergangenheit, läßt vielmehr noch einen gewissen Spielraum für ein übernatürliches Glaubensgebiet, das er in den Werten sieht. Hier zieht er die Grenzen der Naturwissenschaft. Diese Grenzbestimmung ist bestreitbar, insofern als hier nicht eine Grenze vorliegt, sondern nur eine andersartige Betrachtungsweise von Interessen unseres Geisteslebens, die aus einer andersartigen Fragestellung entspringt und nicht die Geltung als übergeordnetes Gebiet beanspruchen darf. Denn wertende Überordnung berechtigt nicht auch zu realer Überordnung und deshalb auch nicht zu Grenzbestimmungen. Gewiß hat die Naturwissenschaft nicht nach Werten, nicht nach Sinn und Ziel des Daseins und des Lebens zu fragen. Denn für die Naturwissenschaft gelten nur die Tatsachen unserer Wirklichkeitserlebnisse und ihrer Zusammenhänge; deren Ermittlung, Zusammenfassung und systematische Beschreibung in einem einheitlichen Weltbilde ist nicht eine Grenze, sondern vielmehr der logische Abschluß aller naturwissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis, ein Abschluß, der uns die Wirklichkeit und ihr Wesen vollständig enthüllt und die mißverständliche

Frage nach einer sogenannten Erklärung des Seins und So-Seins, nach dem vermeindlichen Weltgrunde nicht mehr rechtfertigen läßt. Unser eigenes Dasein und Leben ist lediglich eine Tatsache, innerhalb deren wir Ziel und Zweck als ethische Aufgabe selber zu bestimmen haben. Ziel und Zweck des Weltganzen aber ist eine anthropomorphistische Frage ohne jede reale Bedeutung, deshalb auch keine naturphilosophische Grenzfrage. Auch Verweyhen selber stellt dies klar, nur daß er darüber hinaus auch von einer metaphysischen, die naturwissenschaftlichen Grenzen überschreitenden Weltauffassung spricht und ihr die Wege offen lassen will. Mit Recht übrigens betont der Verf. überall die ursprüngliche psychophysische Einheit unserer Wirklichkeitserlebnisse, deren Spaltung erst ein nachträgliches Ergebnis unseres diskursiven Denkens ist und die Sonderstellung der Naturwissenschaft im Rahmen unserer Gesamterkenntnis nur der Form nach bedingt.

Gerade gegen die logische Berechtigung von Fragen nach einem Weltgrunde, von Fragen, warum die Dinge überhaupt sind und warum sie so sind wie sie sind, von Fragen nach einer Endursache und einem Zweck der Welt, also nach einer kausalen Erklärung der Welt, wendet sich Ernst Berg, Das Problem der Kausalität, Eine philosophische Abhandlung (19. Band der Bibliothek für Philosophie, hrsg. von L. Stein), Berlin 1920, Verlag von Leonhard Simion Nf., 101 Seiten. (Preis M. 9.—.) In historisch-kritischem Rückblick und eigener vorurteilsloser Untersuchung kommt der Verf. zu dem Schluß, daß an die Stelle der Kausalität die Erkenntnis der Einheit der Welt und der Gesetzmäßigkeit des Geschehens zu setzen sei, etwa im Sinne des modernen Funktionsprinzips, d. h. der durchgehenden funktionalen Abhängigkeit aller Dinge und aller Geschehnisse voneinander. Demgemäß werden Begriffe wie die der Kausalität, des Zufalls, des Schicksals, der höheren Fügung und des freien Willens grundsätzlich verworfen; sie seien aus dem Sprachgebrauch gänzlich auszuschalten; die Welt in ihrem Sein und Werden ist ein einheitlicher „Organismus, der sich ohne Anfang und ohne Ende, ohne Grenzen und ohne Verschiedenheit gesetzmäßig in sich selbst verändert". Mit einer dementsprechenden Schilderung der Welt, die ist wie sie ist, schließe unsere Welterkenntnis ab ohne das überflüssige Mißverständnis eines weitergreifenden Kausalitätsprinzips. Das „Wortemachen" der geschichtlichen Philosophie verurteilt der Verf. wiederholt.

Die Fehler der Abhandlung liegen darin, daß Berg unter Kausalität die indeterministische Freiheit versteht, daß er ursächliches Tun in Gegensatz stellt zu dem bestimmten, gesetzmäßigen Geschehen und daß er das rein logische Apriori Kants mit einem zeitlich-realen Voraufgehen verwechselt, demnach Kants Erkenntnisse a priori als „ungeheuerlichen Widersinn" bezeichnet. Nichtsdestoweniger ist die besprochene Schrift durchaus erfüllt von realem Denken und von entschlossener Durchführung der darin gewonnenen Gesichtspunkte, denen weitgehende Anerkennung nicht versagt werden kann.

Von hochphilosophischem Standpunkt aus findet das von Berg so scharf verurteilte und neuerdings so viel angefochtene Kausalprinzip seine Klärung, Rechtfertigung und Verallgemeinerung durch A. Meinong, Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes, Wien 1918 (Verlag A. Hölder), Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, 189. Band, 4. Abhandlung, 118 Seiten. Auf der Grundlage seiner früheren Arbeiten, insbesondere der von ihm begründeten „Gegenstandstheorie" und seiner Untersuchungen über die Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsprobleme erstrebt der Verf. dem Problem der ausnahmslosen Kausiertheit alles Geschehens eine Lösung abzugewinnen, und bringt für die Legitimation des allgemeinen Kausalgesetzes zwei von ihm für stringent erachtete Beweise von apriorischem Charakter bei: der eine von ihnen, ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, knüpft an den alten Hobbesschen Beweisversuch an, der den kausallosen Anfang eines Dinges oder Geschehens als undenkbar ad absurdum führen soll, baut diesen Gedanken weiter aus, rechtfertigt ihn und stützt ihn bis zum Grade der Wahrscheinlichkeit. Der zweite Beweis will die Eventualität ursachlosen Anfangens nicht nur als unwahrscheinlich, sondern als gewiß ausgeschlossen dartun und damit einen neuen, und zwar „vorbehaltlosen Wahrheitsbeweis" erbringen. Er vermeidet die zweischneidige, dem erstgenannten Beweise wesentliche Verwendung des Unendlichkeits-Arguments und geht von dem Gedanken der Tatsächlichkeit eines ursachlosen Anfangens aus, die logisch als unmöglich dargetan wird. Dieser Beweis wird — gleichfalls unabhängig von Erfahrungstatsachen — geführt vermöge der Begriffe des Implikationsverhältnisses von Objektiven (Urteilsgegenständen) aus der Einsicht in die Merkmale und Relationen der Existenzial-Objektive, denen die Relation von Ursache und Wirkung — im Sinne von Totalursache (nicht allerdings ohne weiteres auch von Partialursachen) entspricht. Demgemäß sei auch im psychischen Geschehen jeder Indeterminismus ausgeschlossen. Das hiernach bewiesene allgemeine Kausalgesetz stehe in seiner Anwendung auf die Wirklichkeit den Gesetzen der Geometrie völlig ebenbürtig da.

Obwohl die Beweise nur in hochliegenden Begriffen und mittels ihrer geführt sind, bleiben sie doch überzeugend und sind wertvolle Beiträge zur Rechtfertigung unseres kausalen Denkens, seiner logischen Bedingungen und seiner Anwendung auf die Gegenstände der realen Wirklichkeit behufs Erkenntnis und erkenntnismäßiger Beschreibung ihrer gegenseitigen Zusammenhänge. Ja, diese Beweise zeigen sogar noch mehr, und zwar gerade durch die allgemeine, abstrakt-logische Art der Beweisführung: sie zeigen die grundsätzliche Unentbehrlichkeit des kausalen Denkens für unsere Wirklichkeitserkenntnis.

Die Probleme der Wirklichkeit der Natur, ihres Seins und ihres Erlebtwerdens finden eine eingehende Untersuchung in der Abhandlung von Gertrud Kuznitzky, Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein, Breslau 1919, Verlag Trewendt u. Granier, 151 S.

Die Verf. bekennt sich zum Kritizismus und der phänomenologischen Auffassung, neigt aber mehr zur letzteren hin und engt zu deren Gunsten die kritizistische Auffassung erheblich ein. In scharfsinniger Analyse des Naturerlebnisses geht sie der Wirklichkeitserkenntnis nach, ohne aber im Rahmen dieser Arbeit die ergriffenen Probleme zu Ende führen zu wollen. Deshalb sind es nur Einzelergebnisse, die in der Arbeit zutage treten. Die Gegebenheit von Natur und Sein nach ihrer Art und Bedeutung wird darin beleuchtet, die Zusammengehörigkeit von Einheit der Dinge und Einheit des Bewußtseins in der Wahrnehmung dargelegt und hierbei die Einheit bereits in dem Selbst und Sein der Dinge, in ihrer Selbstoffenbarung (ihrer Sprache) und der (unbegrifflichen) Anschauung der Dinge gefunden, also zugleich als Funktion der Bewußtseinseinheit im unmittelbaren Naturerlebnis. Mit Recht betont die Verf. hier die Erfassung eines Absoluten, in der die Erfassung des eigenen Innenlebens als eines Absoluten eingeschlossen ist. „Jede gegenständliche Ureinheit ist zugleich eine Einheit der Auffassung, des Bewußtseins" (Seite 63/64). Nach Ansicht des Ref. führt diese Doppelbeziehung mit Notwendigkeit auch zur Anerkennung der absoluten Einheit zwischen Erleben und erlebtem Inhalt (Erlebnisgegenstande) in der Wahrnehmung, — einer Einheit, die wir erst nachträglich im diskursiven Denken spalten und auseinanderreißen. Von dem Sein der Dinge geht die Verf. weiterhin auch über zu dem Sein der Person, das gleichfalls unmittelbar im Erlebnis gegeben sei, und zwar hier als geistige Einheit eines Aktzusammenhangs, als Selbstgegebenheit, als Spiegelung meines Ichs.

Auf der Höhe der Naturphilosophie erhebt sich immer wieder die Frage nach dem Wesen, dem Ursprung und der Gestaltung des Lebens. In früheren Zeiten wagte die Naturwissenschaft sich an diese Fragen nicht heran; sie blieben der philosophischen Metaphysik überlassen oder wurden bis zur theologischen Betrachtungsweise emporgehoben. Selbst die naturwissenschaftlichen Forscher huldigten mindestens dem Glauben an eine übernatürliche Lebenskraft. Allerdings neigt der moderne Vitalismus dazu, diese Lebenskraft als einen Naturfaktor zu kennzeichnen, in der Einsicht, daß das Leben doch zu fest in der Natur wurzelt, um aus ihr herausgerissen werden zu können. Die Konsequenz dieses Zugeständnisses wiederum sind die vitalistischen Versuche, die allgemein anerkannten Naturgesetze der geschlossenen Naturkausalität und der Erhaltung der Energie spekulativ zu überwinden oder wenigstens die mißlichen Konflikte mit ihnen auszuschalten. Diese Versuche sind durchaus mißlungen trotz der Heranziehung richtunggebender Dominanten, zielstrebiger Entelechie und zeitbrechender Überkräfte. Anderseits fiel der rein naturwissenschaftlichen Auffassung des Lebens die Beweislast zu, auch die höheren Lebensleistungen wie Entwicklung, Vererbung, Regenerationen und psychische Vorgänge der naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich zu machen und sie in letzter Reihe auf die allgemeinen physikalisch-chemischen Vorgänge mechanischen Gepräges zurückzuführen. Die Hauptrichtungen und

-theorien der einschlägigen Kampfstellungen finden eine zusammenfassende Darstellung und Kritik in der Schrift von Albert Lewkowitz, Mechanismus und Idealismus, I. Der Begriff des Lebens, Breslau 1920, Verlag bei Trewendt u. Granier, 56 Seiten. (Separatabdruck aus dem Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung für das Jahr 1919.) Die Schrift bringt nichts Neues, stellt aber unter dem Gesichtspunkt „Mechanismus und Idealismus" die Theorien des Darwinismus, des Lamarckismus und des Bergsonschen metyphysischen Evolutionismus in ausgezeichneter kritischer Beleuchtung klar, ohne zunächst für eine dieser Richtungen bestimmte Partei zu ergreifen. Sie alle ringen um die Grundlagen der Biologie. Je nach der Stellungnahme im Anorganischen, Psychologischen und Kulturellen entfaltet sich, wie der Verf. in einer Schlußbemerkung sagt, Methode und Metaphysik der Erkenntnis des Lebens zur Analogie der anorganischen Erkenntnis im Darwinismus, der psychologischen Erklärung im Lamarckismus, der Intuition in das schöpferische Wesen der Seele in Bergsons Evolutionismus. Je nach der Voraussetzung einer mechanistischen oder idealistischen Weltansicht gestalte sich der Begriff des Lebens. Die Methode der Forschung sei durch die Willensrichtung bestimmt; auch den Beweisen liegen letzthin Überzeugungen zugrunde. Den Obertitel der Schrift rechtfertigt der Verf. dahin, daß er dem Glauben an die Macht und Wahrheit der Idee mit seinen Untersuchungen dienen möchte, deren erster, naturphilosophischer Teil in der besprochenen Schrift niedergelegt sei.

Eindringlicher und spezialisierter befaßt sich mit dem entwicklungsgeschichtlichen Problem Adolf Cohen-Kysper, Rückläufige Differenzierung und Entwicklung, Leipzig 1918, Verlag J. A. Barth, 85 Seiten. Die Arbeit knüpft an ein voraufgegangenes Werk des Verf. an (Die mechanischen Grundgesetze des Lebens, Leipzig 1914), in welchem der Verf. den Versuch gemacht hat, die Lebenserscheinungen in ihrer Gesamtheit in das Gebiet der Mechanik überzuführen. Jetzt fährt er darin fort und bringt in gleichem Sinne die Entwicklung eines Lebewesens auf die einfache, den Tatbestand lediglich beschreibende Formel: „Der Teil kehrt auf eine Phase zurück, aus der das Ganze von neuem entsteht" (ontogenetisches Grundgesetz). Die Entwicklung erörtert der Verf. als Bewegung eines bestimmten materiellen Systems auf der Grundlage der allgemeingültigen Gesetze der Mechanik. Er hält sich hierbei fern von jeder Spekulation, arbeitet mit eigenen und voraufgegangenen Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Beobachtung und des Experiments und gelangt dabei zu einer ontotischen und phyletischen Entwicklungstheorie von eigenartigem und überraschend einfachem Gepräge, die sich aufbaut auf den Gesetzen des Ausgleichs des organisch-dynamischen Systems, d. h. in ausgleichenden Reaktionen des Systems auf die inneren und die äußeren Lebensbedingungen. Mit diesem Prinzip bringt der Verf. einen neuen, durchaus haltbaren und wertvollen Gesichtspunkt zur Geltung. Tierische und

pflanzliche Entwicklung finden wirkungsvoll in der Schrift eine gegenseitige aufklärende Beleuchtung, die auf der Höhe naturphilosophischer Betrachtung steht. Im einzelnen ist das Ergebnis der wertvollen Arbeit folgendes: die Keimzelle enthält in hochkompliziertem Aufbau das spezifische lebende System, das in der Entwicklung eine diese einleitende, rückläufige, zu immer einfacheren, ungleichen Komponenten führende Differenzierung durchmacht und damit den vielgestaltigen Organismus aufbaut, bis als Endpunkt seiner Entwicklung die Wiederherstellung der vollwertigen Keimzelle resultiert. So seien Leben und Entwicklung elementare Urphänomene, die nicht aus ihren Teilen, sondern nur als Ganzes zu begreifen sind. Gegenüber dem chemischen Molekül ist die Zelle ein materielles System höherer Ordnung und der vielzellige Organismus wieder ein System höherer Ordnung gegenüber der Zelle, — System im strengsten Sinne der Mechanik mit seinen spezifischen Zusammenhängen, auf dessen Grundlage die Lebewesen eindeutig in das Naturgeschehen einzuordnen sind. Leben ist ständige Wiederherstellung des ständig aufgehobenen Ausgleichs in gegenseitigem Ausgleich der Teile des Systems (Korrelation, Regulation, Regeneration) und zugleich im Ausgleich seiner äußeren Zusammenhänge. Entwickelung ist aber nicht nur Entstehung des Organismus, sondern auch Wiederkehr der Keimzelle. Bei dem stets wiederholten Ablauf der Entwicklung kommt auch das Moment der Übung zur Geltung. Das viel umstrittene Problem der Übertragung erübter Veränderungen auf die Keimzelle wird durch die Entwicklungstheorie des Verf.s auf eine völlig neue Grundlage gestellt, welche die bisherigen Schwierigkeiten einer solchen Annahme beseitigt, insofern als die Übertragung nicht mehr auf eine bestimmte Substanz (wie das Weißmannsche Keimplasma) zu erfolgen braucht, sondern die Wiederherstellung der entdifferenzierten Keimzelle grundsätzlich in Wechselwirkung mit der Entfaltung der somatischen Organe vor sich geht. Die Arbeit in ihrer Gesamtheit kann mit Recht eine nachhaltige Beachtung verlangen.

Auf echt naturphilosophischem Boden stehend, unternimmt eine umfassende Betrachtung des Lebens in seinem durch die Natur bestimmten Wesen und insonderheit des menschlichen Lebens in seiner bisherigen und zukünftigen Entwicklung eine Schrift von Semi Meyer, Die Zukunft der Menschheit, Wiesbaden 1918, Verlag J. F. Bergmann, erschienen in der Sammlung „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens" als Nr. 104, 58 Seiten. Kampf ist der Kraftquell des Lebens, und Leben ist nichts anderes als Kämpfen. Not und Widerstand befruchten es und geben ihm die Triebkraft zu schöpferischer Neubildung. Aus der Natur tritt auch der Mensch nicht heraus, die Benutzung seiner Geisteskraft ist das ihm geltende Gebot der Natur, und auch in seinem Geistesleben bleibt er dem Naturwalten unterworfen. Das Wesen des Lebens bestimmt das Schicksal der Menschheit. Auch der Geist lebt nur im Kampfe, wohl nur im Gegensatz und entgeht nur dadurch der Erstarrungsgefahr. Nicht Entfaltung ursprünglich ihm verliehener

Geisteskräfte, sondern das Erstehen neuer Geisteskräfte aus dem Lebenskampf ist das Wahrzeichen des Geistes. So hat der Verf. nur Verurteilung übrig für die naturwidrigen Utopien einer wohlgeordneten Harmonie des Menschheitslebens, die nur eine Ruhe des Kirchhofs sein könnte. Im Lebenskampfe ersteht die Arbeit, sie nur macht den Menschen zum Menschen, erhebt ihn über Tier und Pflanze, die nur an die Reize der Außenwelt gebunden bleiben, und macht ihn unabhängig von dem schwerfälligen Wege der organischen Entwicklung. Entwicklung, die neues zeugt, beginnt erst da, wo die Vorausberechnung aufhört. Hier erst kommt die Schöpferkraft des Lebens zur Geltung. Die geistige Entwicklung führt von außen nach innen, und es ist die wahrhaft ernste Frage um den Zukunftsmenschen, ob der Weg zum Herdenmenschen geht oder zur Persönlichkeit. Als Mitmensch von einer Menschenmutter geboren zu sein, will nicht viel sagen; persönliche Eigenart besitzen und wahren in Sturm und Widerstand, das verleiht unserem Leben seinen inneren Wert. Um diesen Wert zu erreichen, wird der Mensch bleiben müssen, was er von jeher war: ein Kämpfer und Ringer in des Lebens Auf und Ab; hier auch liegt allein Befriedigung und Glück, und hier wurzelt die Verjüngung des Lebens, die keine Sattheit und kein Ausruhen kennt. Das ungefähr sind die Gedankengänge, die den Inhalt der Schrift beherrschen. Zustimmung wird ihnen nicht versagt werden können, am wenigsten in einer Zeit, in der einerseits die vom Verf. verworfenen Utopien einer überharmonischen Weltordnung und anderseits die Rückkehr zum lebenerstickenden Herdenmenschen in überlautem Geschrei gepredigt werden.

Fr. Th. Vischer's Ästhetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Von H. Glockner. Leipzig 1920, Leopold Voß.

M. H. Glockner a voulu montrer quelle valeur éducative la Phénoménologie a eue pour Fr. Th. Vischer et comment, en passant par l'Esthétique de Vischer, les idées hégéliennes ont gagné plus de couleur, plus de vie et de rayonnement. Il n'est pas douteux que l'étude de la Phénoménologie n'ait eu pour Vischer jeune, élève, puis répétiteur du Grand Séminaire du Tubingue, une importance déterminante. C'est ce livre qui a fourni à l'auteur de l'Essai sur le Sublime et le Comique une conception de l'Univers assez large pour lui permettre d'y résoudre toutes les contradictions internes, tous ses conflits de conscience. Quel asile intellectuel, quelle école de sérénité et d'énergie que ce système, aussi superbe qu'accueillant! Il permettait à un esprit travaillé de tendances contraires, moraliste avec Kant et Fichte, romantique et quelque peu „voyant" avec Schelling et Schleiermacher, poète, historien, humoriste avec Shakespeare et Jean Paul, réformateur avec Strauss, Feuerbach et Ronge, d'aimer successivement les différentes façons-types de considérer la vie, de les comprendre, de les classer, comme autant de stades nécessaires de l'Esprit, et d'aider l'époque à en créer une nouvelle synthèse plus vaste, plus profonde, plus vraie que les anciennes.

Pour qui étudie les systèmes des philosophes comme les confessions de hautes et fortes personnalités humaines, la solide étude de M. Glockner ne tient pas assez compte de ce que l'Esthétique Vischerienne a de contenu individuel et, sous l'armature compliquée des formules logiques, d'intimement subjectif. C'est parce que cette oeuvre imposante, alourdie et hérissée de dialectique, est avant tout une confession qu'on y trouve ce que M. Glockner y signale un peu trop brièvement: une inflexion de l'Esthétique hégélienne dans un sens individualiste, réaliste (doctrine de la «bestimmte Idee», de l'Individu, de l'Original); une philosophie de la contingence qui mériterait qu'on s'y attardât longuement, et qui a donné naissance à une des plus remarquables théories du Comique qui aient été écrites; une conception de la Beauté naturelle qui est d'un naturaliste doué d'une finesse de sens unique; une richesse d'intuitions d'art qui ne va pas généralement de pair avec les sévères enquêtes des esthéticiens.

Ce qu'il y a d'original et de nouveau dans cette oeuvre, ce qui la met, si on en considère la matière vivante, la pulpe, très au-dessus de l'Esthétique de Hegel, c'est tout ce que Vischer ajoute de personnel et de vécu aux trois ou quatre concepts très généraux et très substantiels que lui a fournis son maître. Ce qu'il doit à Hegel, c'est la doctrine de l'Idée, du Gehalt: c'est l'Esthétique substantialiste. Tout le reste est à lui, c'est-à-dire mille pages de pénétrantes analyses, d'impressions d'art, de rapprochements spirituels, d'observations vives.

M. Glockner est surtout un métaphysicien. Il faut maintenant souhaiter qu'un esthéticien plus spécialisé dans les questions intéressant la psychologie de l'artiste aborde l'Esthétique de Vischer d'un autre côté, l'étudie non plus „in ihrem Verhältnis zu Hegel", mais „in ihrem Verhältnis zur neueren Ästhetik". L'enquête vaut la peine d'être tentée. Elle permettra de faire quelques observations intéressantes, de remarquer d'abord que Vischer a été passablement et discrètement pillé par plusieurs de ses successeurs; de trouver éparses dans une oeuvre trop touffue quelques pages de premier ordre sur l'imagination artistique, sur le rêve, sur l'activité symbolique de l'Esprit, sur l'Einfühlung; de s'apercevoir enfin que, depuis Vischer, personne n'a su démêler avec plus de finesse les rapports délicats des différents arts, des techniques, des styles, leurs empiètements réciproques, le rythme subtil de leurs divergences et de leurs rapprochements. L'Esthétique de Vischer, parmi tant d'autres leçons, en donne une qui est particulièrement précieuse: elle rappelle à l'Allemagne d'aujourd'hui de quelles vastes entreprises intellectuelles celle d'hier — à demi oubliée — était capable. O. H.

A. Chiapelli, La Crisi del Pensiero moderno. Verlag „Il Solco", Casa Editrice, Città di Castello. 375 S.

Das Werk gibt eine kritische Übersicht über den heutigen Stand der Philosophie und alle philosophischen Probleme, so wie sie heute stehen und liegen. Der Materialismus und Naturalismus, der nach der

Ansicht des Verfassers die große Katastrophe über uns gebracht hat, ist bereits durch ein neues philosophisches Streben abgelöst, welches wieder den Geist in sein Recht einsetzt. Freilich ist der absolute Idealismus ebenso wenig haltbar, denn nirgends in der Erfahrung finden wir ein rein Subjektives. Immanenz und Transzendenz sind nicht antithetische, sondern komplementäre Begriffe. Unser Bewußtsein ist eine fortlaufende Annäherung an das absolute universale Bewußtsein, zwar an die materiellen zeitlichen Bedingungen der physischen Welt gebunden, aber als eine Offenbarung des unendlichen Bewußtseins unabhängig von der Zeit und nicht ein bloßes Naturprodukt.

Das Urprinzip der Wirklichkeit ist ein nationales, sonst würde es keine Wissenschaft geben. Die Philosophie ist die Wissenschaft vom Subjekt und seiner geistigen Tätigkeit, aber weder eine bloße Systematisierung der Wissenschaften, noch eine bloße Analyse des Geistes, sondern sie soll die Synthese der inneren und äußeren Welt sein, sei es im Sinne einer Scheidung von Natur und Geist, sei es im Sinne einer Vereinheitlichung beider. Das Streben zur Einheit ist der Grundcharakter des Geistes, das endliche Denken eine Offenbarung des unendlichen Denkens. Dieser objektive und konstruktive Idealismus entspricht dem Bedürfnisse unserer Zeit, die so lange von einem mechanischen, nur auf das materielle Wohlbehagen abzielenden Naturalismus beherrscht war, deren spezialisierender demokratischer Geist irrtümlich bereits jeder Spekulation den Tod prophezeit hatte. Wir haben genug der zersetzenden Analyse gehabt und brauchen heute Synthese.

Auf den Rationalismus der früheren Philosophie ist in unseren Tagen ein ebenso einseitiger Irrationalismus gefolgt. Was Nietzsche über die moralischen Werte gesagt hat, hat James über die erkenntnistheoretischen Werte wiederholt. Beide haben unrecht; weder darf die Vernunft sich vom Leben trennen, noch darf dem Leben die Rationalität abgesprochen werden, denn im ersten Falle bekommen wir einen scholastischen Rationalismus, im zweiten einen sterilen Mechanismus. In Wahrheit ist das Leben das Zentrum und die Einheit von Körper und Geist. Nur im Denken (aber nicht einem abstrakten weltfremden Denken) steigt das Leben zur Höhe einer Welt der Freiheit auf, und nur durch das Leben wird das Denken zu einer autonomen und freien Tätigkeit. Auch die bloße Intuition genügt nicht, da sie immer nur einzelne Augenblicke des Lebens, nicht aber seinen ganzen Lauf erfassen kann; hierzu ist der rationale Faktor, der die Widersprüche beseitigt und die Vielheit zur Einheit zusammenfaßt, unentbehrlich. Gibt sich der Mensch dem bloßen, von den verschiedensten Winden getriebenen Leben hin, so rächt sich die Natur, wie wir es in unseren Tagen erlebt haben. Chiapelli will die Synthese des Lebens und des Denkens, die Vermittlung zwischen dem „neuromantischen Mobilismus“ und dem Rationalismus. Das Denken strebt zur Einheit und Substanzialisierung und läuft dabei Gefahr, zu erstarren, das reiche bewegliche Leben aber verliert Ziel und Richtung; „ist das Denken

für sich allein leer, so ist das Leben für sich allein blind". Ch. ist ein warmer Verehrer Bergsons, ohne allerdings diesem in allem blindlings zu folgen.

Das Buch bespricht dann eingehend den amerikanischen Pragmatismus wie den italienischen Neu-Hegelianismus und lehnt beide ab, ferner die Philosophie Balfours und findet dessen Gottesbeweis unzureichend, dann den Gegensatz von Monismus und Pluralismus (der an die Stelle des Gegensatzes von Monismus und Dualismus zu setzen ist), und geht dann endlich zu den soziologischen, ethischen und religiösen Problemen über, wobei der Versuch einer Synthese zwischen Wissen und Glauben gemacht wird. Über den ewigen Wert des Menschenlebens, über Fortschritt, Heroismus und Unsterblichkeit denkt Ch. sehr optimistisch und versucht, den neu-schopenhauerianischen Pessimismus zu widerlegen. Freilich hat dieser wie jeder Fortschrittsoptimismus die rigorose Antwort des Pessimismus zu gewärtigen: die Philosophie sieht die Welt sub specie aeternitatis an, Vergangenheit und Zukunft sind Gegensätze, mit denen sie nichts zu schaffen hat, und deshalb kann für sie kein Fortschritt die Leiden der Vergangenheit ausgleichen; die Ethik ist kein Bankgeschäft, in dem sich die Aktiva gegen die Passiva verrechnen lassen.

Im ethischen Teile tritt die Vorliebe des Verfassers für die Synthese besonders stark zutage, die Vermittlungen zwischen dem kritisch-philosophischen und dem bürgerlichen Denken lassen die Analyse manchmal etwas zu kurz kommen. Der wichtigere und stärkere Teil des Werkes scheint mir daher der erkenntnistheoretische zu sein. Jeder an den Problemen der Philosophie Interessierte wird an der klaren Art, in der sie gezeichnet sind, an der scharfen und sicheren Dialektik des Verfassers, die noch obendrein in der klarsten, reinsten und formvollendetsten aller Sprachen, in der italienischen Sprache, geboten wird, ein hohes Vergnügen finden und neue Klarheit über die Aufgaben der Philosophie gewinnen. Erich Ruckhaber.

Augusto Guzzo, I primi scritti di Kant, Napoli 1920.

Il mio saggio sui primi scritti di Kant fu preparato e composto durante il primo anno della guerra europea (1914—1915); e si pubblica ora, che la guerra è finita da due anni ma ne durano tuttavia le angosciose conseguenze.

Il lavoro mi fu ispirato dal desiderio di colmare, nei modesti limiti delle mie capacità, una lacuna degli studi italiani intorno a Kant; giacché in Italia si conosce egregiamente il Kant delle Critiche, ma assai meno bene si conosce il Kant delle opere anteriori.

Il volume da me pubblicato studia il periodo strettamente dommatico del pensiero kantiano (1746—1760); al periodo di formazione del criticismo (a un dipresso dal '60 all' '80) dedicherò un altro volume, che vado lentamente preparando.

Il mio saggio vuol essere, piú che un' opera di storia della scienza, un modesto contributo agli studi italiani di storia della filosofia; perciò le teorie scientifiche, che abbondano nei primi scritti di Kant, trovano nel mio libro minor rilievo delle vedute piú propriamente filosofiche.

Mai ho disgiunto la critica dall'esposizione: a questa segue sempre immediatamente la valutazione.

Gran parte dei brani kantiani son citati tradotti in italiano.

L'intera mia esposizione è divisa in cinque capitoli, che prendono nome dagli scritti kantiani che mi son parsi piú meritevoli di studio e di attenzione.

Il primo capitolo studiai Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1746). Discute la data della composizione; fa cenno della disputa tra cartesiani e leibniziani; riferisce la soluzione proposta da Kant: che la misura cartesiana mv valga solo per le „forze morte, e la misura leibniziana mv^2 solo per le forze vive. Segue una critica del concetto che Kant ha delle forze, e specialmente delle forze vive." Quando la forza che agisce su un corpo raggiunge un grado sufficiente d'intensità e di velocità, il corpo la fissa nella sua propria natura. Da quel momento la forza non è piú una forza morta, esterna al corpo, ma diviene forza viva, la forza interna del corpo stesso, costante nel corpo, indipendentemente da ogni azione esteriore. Dunque ciò che è morto divien vivo; ciò che è esterno, interno — Come? — Kant non lo dice, né potrebbe dirlo, se anche volesse. „— Si pone poi in rilievo il concetto che Kant ha dello spazio in questi Gedanken, che sono il suo primo lavoro." Lo spazio non è un attributo delle cose; è un loro prodotto. Le sostanze hanno forza di agire fuori di sé; agendo, creano fuori di sé l'estensione, lo spazio, ordine delle sostanze, modo di coesistenza di esse. „— Si riportano infine alcuni dubbi kantiani su la solidità della metafisica, ed alcune dichiarazioni, assai significative ed importanti, su l'importanza del metodo, e su la convenienza, quando due Männer von gutem Verstande sostengono opinioni diverse, di cercare un Mittelsatz, der beiden Parteien in gewissem Maße Recht läßt.

Il secondo capitolo — dopo aver sostenuto che l' Allgemeine Naturgeschichte fu composta prima, ma pubblicata dopo i due articoli inseriti nel 1754 nelle Königsberger Nachrichten, e dopo avere di questi due articoli esposto il contenuto — si volge allo studio dell' Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Narra la strana sorte toccata da prima a questo libro, divenuto piú tardi famoso; cerca, valendosi di indicazioni fornite dallo stesso Kant nella prefazione e nell'ottavo capitolo dell'opera, di ricostruire come nacque il lavoro nella mente di Kant; espone il piano dell'opera; e, dopo un cenno di alcune teorie fisiche particolari, discute quale sia l'elemento leibniziano che nell'Allgemeine Naturgeschichte coesiste con l'idea newtoniana della formazione meccanica della natura. Questo elemento leibniziano non sembra essere quello che crede il Fischer

(Kant und seine Lehre, 9 Capitel, A, III, 3), cioè l'idea dello sviluppo progressivo dell'universo, sicché ai gradi meccanici dello sviluppo dei pianeti corrispondano i gradi spirituali dei loro abitanti. Questa idea si affaccia, e soltanto come ipotesi, appena in una pagina dell'Appendice. Il vero elemento leibniziano che informa tutta la Allgemeine Naturgeschichte è la convinzione ottimistica che l'universo sia perfetto, sicché Dio non debba intervenire a modificarlo, essendo già presente nelle sue leggi. — Si espongono poi le ipotesi dell'Appendice, poco notate e invece notevolissime perché rivelano „quanto di fantastico, di accettato e non vagliato, giacesse nella mente di Kant, accanto ad una seria visione del mondo, inaccettabile ma notevole, e ad un grandioso tentativo di costruzione meccanica dell'universo, che ancor oggi, a più di cencinquanta anni di distanza, va accettato nel suo nucleo, se non nei suoi particolari. „— Si rileva da ultimo l'eloquenza grandiosa di alcune pagine dell' Allgemeine Naturgeschichte e si tocca brevemente del De igne, un piccolo scritto kantiano del 1755.

Il terzo capitolo analizza la Nova dilucidatio (1755), una delle tre dissertazioni che procurarono a Kant la privata docenza; e stabilisce che „il punto di vista della Nova dilucidatio è quello di un razionalismo dommatico. È razionalismo perché Kant non pensa neppure a separare la realtà dalla conoscenza della realtà, ed ha piena fiducia che le due cose si identifichino. È razionalismo dommatico perché questa credenza è ingenua, è nativa, è una fede che mai dubbio ha intaccato, non è una convinzione a cui la scepsi stessa abbia condotto. „— I principia prima che Kant si propone di novamente chiarire sono il principio di contraddizione e quello di ragion sufficiente, o di ragion determinante, come Kant preferisce chiamarlo. Da questo ultimo principio Kant ne deriva due nuovi: di successione e di coesistenza — La Nova dilucidatio ha un ingrato tono scolastico; vi si trova disconosciuto il valore di alcune grandi intuizioni, come l'armonia prestabilita leibniziana; ed alcune serie obiezioni, come quelle degli idealisti contro la reale esistenza dei corpi, sono respinte con troppa leggerezza. Né del principio di ragion sufficiente Kant sembra intendere appieno la ricchezza, perché ne rigetta quell'applicazione giustissima che è il leibniziano principium indiscernibilium.

Il quarto capitolo studia la Monadologia physica (1756), e cerca di mostrare come si giunse dalla concezione metafisica alla concezione fisica della monade. Leibniz concepí la monade come punto metafisico o punto di sostanza (Système nouveau de la nature, 1695); ma adoprò poi espressioni ambigue, dicendo omnia aggregata ex substantiis simplicibus resultare, tanquam ex veris elementis (Epistula ad Bierlingium, 1711); e nella Monadologia (1714), accanto a passi da cui appare chiarissima la natura metafisica delle monadi (par. 16, par. 47 etc.), inserí dei passi in cui le monadi sono senz' altro identificate con gli elementi dei corpi, perché la monade

è una sostanza semplice che entra nei composti (par. 1). Il Wolff, pur affermando spesso l'inestensione degli elementa rerum materialium — il Wolff non dice monadi — li chiamò poi francamente corpuscoli e massule. Kant andò anche più oltre, e in una nota alla prima pagina della sua Monadologia, dichiarò di usare" nel corso della trattazione i termini: sostanze semplici, monadi, elementi della materia, parti primitive di un corpo, come sinonimi. „— La monade fisica kantiana va incontro a una grave difficoltà. Come monade, essa non è divisibile; ma, come fisica, essa occupa spazio, e lo spazio dev' essere divisibile. · Problema: come può la monade fisica, indivisibile, riempire uno spazio, divisibile, rimanendo essa monade indivisa e lo spazio diviso? Si tratta di conciliare l'indivisibilità metafisica della monade con la divisibilità geometrica dello spazio, di congiungere cioè metafisica e geometria. Kant vi si prova distinguendo nella monade funzioni interne e funzioni esterne, respectivae." Le funzioni interne sfuggono allo spazio, e non son tocche dalla divisione infinita dello spazio che la monade riempie, per ciò che, come interne, non sono nello spazio. Le determinazioni esterne, al contrario, soffrono divisione per l'infinita divisione dello spatiolum che l'elemento di materia occupa. Ma ciò non nuoce alla semplicità, o, se vuoi, all' unità, della sostanza, perché questa può rimanere in sé una anche se una delle sue funzioni si esplichi in settori che sono l'un dall'altro distinti. Sí come Dio è presente nell'universo, ma non resta diviso da chi divida la congerie delle cose create, cioè l'ambito della presenza sua. „— Nella seconda parte della Monadologia physica Kant tenta una costruzione della materia facendo operare le forze di impenetrabilità, di repulsione, di attrazione e di inerzia. Questa costruzione della materia, protagoniste le forze, è un vecchio tema kantiano. Già sviluppato nei Gedanken, condotto alla più ampia applicazione nella Allgemeine Naturgeschichte, ripreso in alcune pagine della Nova dilucidatio, trattato largamente nella seconda sezione della Monadologia physica, questo antico motivo kantiano riapparirà ancora nei Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft del 1786.

Il quinto capitolo anzitutto dà conto di due articoli su le cause del terremoto di Lisbona, inseriti nelle Königsberger Nachrichten un anno dopo il disastro, nel 1756; di un opuscolo di storia e descrizione del terremoto di Lisbona, pubblicato nello stesso anno 1756; di due lavori sui vènti, pubblicati nel '56 e '57; e dell'importante scritto sul moto e la quiete (1758). Poi, a mo' di introduzione allo studio del Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, pubblicato da Kant nel 1759, traccia brevemente la storia della questione dell'ottimismo, tanto dibattuta nella filosofia e nella cultura del '700. Dopo alcune citazioni dalla Teodicea (par. 8 e 9), dalla Monadologia (par. 53—55), e dai Principi della natura e della grazia (par. 8—10) di Leibniz, si fa cenno dell' Essay on man del Pope e delle poesie

di Alberto von Haller, due poeti ottimisti molto cari a Kant. Avvenuto il disastro di Lisbona, il Voltaire pubblicò il suo Poëme sur le désastre de Lisbonne, insieme con un altro poema sur la loi naturelle (1756). Ricevendo questi poemi, il Rousseau diresse al Voltaire, il 18 agosto 1756, un' ardente lettera di difesa della veduta ottimistica. Il Voltaire rispose, il 12 settembre dello stesso anno, con un' ipocrita letterina di intonazione leggera, in cui chiamò amusements toutes ces discussions philosophiques. La rottura tra il Voltaire e il Rousseau avvenne solo nel 1764, ma nel 1758 il Voltaire pubblicò il suo famoso e odioso romanzo Candide, ou l' Optimisme. Una così vivace disputa interessò presto anche le cattedre accademiche, e Magister Weymann di Königsberg, volendo dissertare pubblicamente de mundo non optimo, pregò Kant di rispondergli, Kant si schermí, e invece scrisse il suo Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, una difesa dell' ottimismo in cui Kant riprese, ma con calore e convinzione, gli argomenti leibniziani. — Il breve scritto fu poi giudicato assai sfavorevolmente dallo stesso Kant, dallo Hamann e dal Fischer; pure è notevole perché lascia guardare in fondo alle credenze piú care di Kant, credenze che, in realtà, egli non abbandonò mai completamente e cercò di salvare come poté.

La mia esposizione si ferma a questo Saggio su l'ottimismo, e al brevissimo scritto diretto da Kant alla madre del giovane von Funk immaturamente morto (1760), giacché il lavoro del '62 su la falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche mostra già un nuovo spirito di libera e vivace critica.

Il libro si chiude con una nota bibliografica, contenente l'elenco di alcuni tra i piú notevoli studi sui primi scritti di Kant.

Dr. Augusto Guzzo.

Adamkiewicz, Albert, Die Eigenkräfte der Stoffe, das Gesetz von der „Erhaltung der Materie" und die Wunder im Weltall. (Bibliothek für Philosophie, hrsg. von L. Stein.) 17. Band. Berlin 1920, Leonhard Simion Nf. M. 6.—.

Die Arbeit gibt eine Zusammenfassung der auf Grund empirischer Forschung und besonnenen Denkens erworbenen Ansichten des greisen Gelehrten über die wesentlichen Gesetze der organischen Natur. Der Fachphilosoph, für den heute mehr als je ein allseitiger Überblick über selbständige Leistungen auch Abseitsstehender erwünscht ist, wird die Veröffentlichung ernsthaft zur Kenntnis nehmen müssen, wie überhaupt Adamkiewicz als Gesamtpersönlichkeit dem Philosophen ebenso bekannt sein sollte wie sein Antipode Häckel. Wohl stört bisweilen der polemische Charakter der Ausführungen. Und wohl ist das Gesetz von der Erhaltung der Materie in der Wissenschaft sozusagen auch nicht unbekannt gewesen, wenigstens seit Lavoisier. Aber der neue kräftige Hauptgedanke des Buches von den spezifischen Eigenkräften der Zellen und seine Durchführung zur Erklärung mannigfacher Spezialfragen,

insbesondere psychophysischer Natur, geben dem Buch eine wertvolle Bedeutung für die Vorbereitung einer besseren Anschauung über die wahren Gesetze der organischen Wirklichkeit, als sie in weiten Kreisen noch gang und gäbe ist. Die noch immer junge Schaffenskraft des redlichen Eigenforschers nötigt gewiß auch Gegnern aufrichtige Bewunderung ab. Die Ergebnisse des Mediziners Adamkiewicz treffen mit denen des Bergsonschen Buches „Matière et Mémoire" zusammen.

Dr. E. Barthel.

Messer, August, Fichte, seine Persönlichkeit und seine Philosophie. Leipzig 1920, Quelle u. Meyer. VII, 156 S. M. 4,40; geb. M. 6,40.

Das Buch ist augenscheinlich für einen großen Leserkreis bestimmt; dem Leser wird aber die Sache nicht leicht gemacht; er wird das Buch, anstatt es hintereinander zu lesen, lieber als Nachschlage- und Hilfsbuch gebrauchen, zumal da es 156 Anmerkungen enthält. Anmerkungen sind nicht nur ein Schönheitsfehler, sie sind auch eine störende Unterbrechung, zumal wenn sie nicht bloß Verweisungen enthalten, sondern auch kritische Zusätze zum Text und Erweiterungen.

Die Einteilung: Fichtes Leben und Persönlichkeit; die philosophischen Grundanschauungen Fichtes, seine Wissenschaftslehre; Staats- und Rechtsphilosophie; Moralphilosophie; Pädagogik; Geschichtsphilosophie; Religionsphilosophie — bringt es mit sich, daß der Verfasser vieles wiederholen muß. Es wäre einfacher und besser gewesen, wenn er dem Titel entsprechend Fichtes Schriften nach der Reihe behandelt hätte. In dem Buche erhalten wir nicht einmal eine Übersicht über die Schriften, wir müssen uns sogar die Titel erst suchen. Es werden aber viele Schriften über Fichte genannt, und das Buch wird demjenigen, der sich in Fichtes Werke einarbeiten will, ein brauchbares Handbuch sein.

Fichtes Leben ist etwas trocken erzählt, meist in sehr kurzen Sätzen, in denen mir der häufige Gebrauch des Präsens aufgefallen ist. Manches vermisse ich, besonders Fichtes näheren Verkehr mit Schiller, dessen letztes Zusammentreffen mit Fichte in Berlin überhaupt nicht erwähnt wird, ferner, um nur einiges zu nennen, Fichtes Redeübungen in Leipzig, seine Predigten, seine Freimaurervorträge und das Nähere über seinen Aufenthalt in Dänemark. Über den Atheismusstreit handeln 5 Seiten, von den Reden an die deutsche Nation aber nur 23 Zeilen. Der Abschnitt über Fichtes Persönlichkeit gibt im wesentlichen einige Urteile der Zeitgenossen; da hätten wir aber auch von Bernhardi, Chamisso und Fouqué etwas hören müssen.

Das 2. Kapitel, Fichtes philosophische Grundanschauungen und seine Wissenschaftslehre, ist eine Einführung zu den 5 folgenden. In diesem Kapitel hätte eine Entwicklung der Philosophie Fichtes stehen können, aber der Verfasser hat eben nicht die geschichtliche Folge der Schriften zugrunde gelegt; nun kann man sich Fichtes Entwicklungsgang aus einzelnen Stellen zusammenbauen: S. 20, 22, 31, 33, 60, 2.

90 Anm., 141, 142, 149 Anm., 154 Anm., 155 Anm. und das Endergebnis ist: er ging seit 1798 zum Pantheismus über und seine Philosophie gipfelt wie die des Spinoza in der Gottesliebe. Das wäre doch Aufgabe einer besonderen Untersuchung, denn andere haben anders geurteilt. Über Platon haben wir jetzt ein Werk, dessen erster Teil sein Leben und seine Schriften auf etwa 750 Seiten behandelt!

Die folgenden Kapitel zeigen eine Vorliebe für das Schematisieren: Staats- und Rechtsphilosophie, Moralphilosophie usw. Übrigens wären deutsche Wörter zu empfehlen, zumal da Fichte selbst mit gutem Beispiel vorangegangen ist: Rechtslehre, Sittenlehre, Erziehungslehre usw. Jetzt lesen wir S. 103 auf drei Zeilen: „Moralphilosophie. Seine ethischen Ansichten hat F. entwickelt im System der Sittenlehre." Zum Lobe des Buches will ich aber hervorheben, daß, wie nicht anders zu erwarten, nirgends phrasenhafte Wendungen und rhetorische Ausführungen vorkommen, überhaupt nirgends etwas Überflüssiges gesagt ist.

Die bezeichneten Kapitel 3 bis 7 bestehen überwiegend aus angeführten Stellen, die in Anführungsstrichen stehen. Das ist für Leser deutlich; wenn ich mir aber die Kapitel vorgelesen denke, dann wüßte ich nie, ob Fichte spricht oder der Verfasser, zumal da dieser auch oft in Fichtes Namen spricht oder Fichte statt seiner sprechen läßt. Dazu kommt der störende Umstand, daß der Verfasser nicht unterlassen kann, zu kritisieren; das ist immer lehrreich, anregend und fesselnd, dient aber nicht zur Einführung. Das Buch zeigt mir zuviel Werkstatt. Da ich von dem Störenden spreche, kann ich auch die Druckversehen nicht verschweigen; ihre Zahl ist nicht klein, schon im ersten Absatz stehen zwei und im letzten auch einer. Dem Einband ist ein Schattenbild Fichtes aufgeprägt; es hätte gesagt werden sollen, daß dies ein Jugendbild ist, welches Goethe besaß.

Gegenüber diesen Ausstellungen ist hervorzuheben, daß man aus dem Buche viel lernen kann. Ich wünsche ihm Verbreitung, denn Fichte muß uns Führer sein. Prof. Dr. Draheim.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Angersbach, A., Das Relativitätsprinzip. Leipzig, B. G. Teubner.

Aristoteles, Über die Dichtkunst. Neu übers. von A. Gudemann, Leipzig, Felix Meiner.

Barth, H., Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie. München, Chr. Kaiser.

Bauch, Br., Geschichte der Philosophie. V. Immanuel Kant (Sammlung Göschen). Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

Bäzner, E., Wo sind die Toten und sehen wir sie wieder? Leipzig, Theosophischer Kulturverlag.

Beckh, H., Buddhismus. II. Die Lehre (Sammlung Göschen). Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

Bergmann, E., Wilhelm Metzger, ein Denkmal. Leipzig, Felix Meiner.

Blumschein, O., Leibniz und Ludwig Feuerbach. Berlin, Otto Elsner.

Bolzano, B., Paradoxien des Unendlichen. Neu hrsg. von A. Höfler. Leipzig, Felix Meiner.

Born, M., Die Relativitätstheorie Einsteins. Berlin, Julius Springer.

Bornhausen, K., Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal. Leipzig, B. G. Teubner.

Burckhardt, G., Kurzgefaßte Stammtafel der Philosophie. Frankfurt a. M., Blazek & Bergmann.

Christiansen, H., Präludium zu: Werde, was du bist! Wiesbaden, H. Staadt.

Cohen, H., Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, G. Fock.

Dostal-Winckler, J., Geschmack und Anstand. Freudenthal, Krommer.

Ebbinghaus, H., Abriß der Psychologie. 7. Auflage. Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

Engel, O., Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hippolyte Taines. Stuttgart, Fromann.

Fechner, G. Th., Zend-Avesta. Hrsg. von Max Fischer. Leipzig, Insel-Verlag.

Fischer, L., Das Vollwirkliche und das Als-ob. Berlin, Mittler.

Francé, R. H., Die Pflanze als Erfinder. Stuttgart, Franckh.

Gätschenberger, R., Symbola. Karlsruhe, G. Braun.

Gartelmann, H., Zur Relativitätslehre. Berlin, Neue Weltanschauung.
Geißler, Fr. J. K., Gemeinverständliche Widerlegung des formalen Relativismus. Leipzig, O. Hillmann.
Goldschmidt, L., Weder Kant noch Goethe. Gotha, Fr. A. Perthes.
Gredt, J., Unsere Außenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia.
Groener, M., Schopenhauer und die Juden. München, Deutscher Volksverlag.
Groos, K., Bismarck im eigenen Urteil. Psychologische Studien. Stuttgart, Cotta.
Gruppe, O., Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte. Leipzig, Teubner.
Gschwind, H., Die philosophischen Grundlagen von Natorps Sozialpädagogik. Leipzig, Dürr.
Gutmayer, F., Der Weg zur Meisterschaft. Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
Güttler, C., Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel. München, E. Reinhardt.
Haering, Th. L., Die Struktur der Weltgeschichte. Tübingen, Mohr.
Hegel, G. W. Fr., Die germanische Welt. Neu hrsg. von G. Lasson. Leipzig, Felix Meiner.
Heller, H., Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Leipzig, Teubner.
Hering, E., Fünf Reden. Leipzig, W. Engelmann.
Hirsch, E., Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Tübingen, Mohr.
Howald, E., Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie. Gotha, F. A. Perthes.
Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hrsg. von Edm. Husserl. Bd. IV. 1921. Halle, M. Niemeyer.
Jodl, Friedrich, Sein Leben und Wirken. Dargestellt von Marg. Jodl. Stuttgart, Cotta.
Joël, K., Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph. Basel, Helbing-Lichtenhahn.
— Geschichte der antiken Philosophie. Bd. I. Tübingen, Mohr.
Judentum, Die Lehren des. 1. Teil: Die Grundlagen der jüdischen Ethik. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn.
Kafka, G., Sokrates, Platon und der sokratische Kreis. München, E. Reinhardt.
Kinkel, W., Allgemeine Geschichte der Philosophie. 1. Teil. Geist der Philosophie des Altertums. Osterwieck, A. W. Zickfeldt.
Kleinschrod, Fr., Das Lebensproblem. Hamm, Breer & Thiemann.
Krause, K. Chr. Fr., Entwurf eines europäischen Staatenbundes. Neu hrsg. von H. Reichel. Leipzig, Felix Meiner.
Lasson, G., Hegel als Geschichtsphilosoph. Leipzig, ebd.

Latte, K., Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland. Tübingen, Mohr.

Liebert, A., Das Problem der Geltung. Leipzig, ebd.

Lippa, L. v., Der Aufstieg von Kant zu Goethe. Berlin, Mittler.

Locke, John, Über den richtigen Gebrauch des Verstandes. Neu übers. O. Martin. Leipzig, Felix Meiner.

Marck, S., Imperialismus und Pazifismus als Weltanschauungen. Tübingen, Mohr.

Marcus, E., Der kategorische Imperativ. Eine gemeinverständliche Einführung in Kants Sittenlehre. München, E. Reinhardt.

Marty, Anton, Gesammelte Schriften. Bd. II, Abt. 2. Halle, M. Niemeyer.

Meckauer, W., Wesenhafte Kunst. München, Delphin-Verlag.

Merkel, Fr. R., G. W. von Leibniz und die China-Mission. Leipzig, Hinrichs.

Messer, A., Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig, Felix Meiner.

Moog, W., Philosophie. Wissenschaftliche Forschungsberichte V. Gotha, F. A. Perthes.

Moos, P., Die deutsche Ästhetik der Gegenwart. Berlin, Schuster & Loeffler.

Müller, E., Der Sohar und seine Lehre. Wien, Löwit.

Nohl, H., Stil und Weltanschauung. Jena, Diederichs.

Palmedo, K., Der Freiheitsbegriff in der Lehre Spinozas. Diss. Leipzig.

Paulsen, Fr., Immanuel Kant. Sein Leben und seine Werke. Stuttgart, Fromann.

Pfänder, A., Logik. Halle, Niemeyer.

Philosophie, Deutsche, der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. von Raymund Schmidt. 2 Bde. Leipzig, Felix Meiner.

Reiter, B., Formalphilosophie oder Logik. Waldshut, Benziger.

Riehl, Alois, Friedrich Nietzsche. 6. Auflage. Stuttgart, Fromann.

Rolfes, E., Die Philosophie des Thomas von Aquin. Leipzig, Felix Meiner.

Rosenzweig, Fr., Hegel und der Staat. 2 Bde. München, Oldenbourg.

Rudolph, H., Der Sozialismus. Leipzig, Theosophischer Kulturverlag.

Rüther, R., Kant und Anti-Kant. Paderborn, Selbstverlag

Scheffner, Joh. George, Briefe. Hrsg. von A. Warda. II. Bd., 1. Lfg. München, Duncker & Humblot.

Schjelderup, H. K., Hauptlinien der Entwicklung der Philosophie von Mitte des 19. Jahrh. bis zur Gegenwart. Kristiania, J. Dybwad.

Schroeder, K., Platonismus in der Englischen Renaissance vor und bei Thomas Eliot. Berlin, Mayer & Müller.

Schulte, Fr., Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur. Paderborn, Schöningh.

Siegel, C., Platon und Socrates. Leipzig, F. Meiner.

Simon, P., Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie. Paderborn, Schöningh.

Stolzmann, R., Grundzüge einer Philosophie der Volkswirtschaft. Jena, G. Fischer.
Störring, G., Die sittlichen Forderungen und die Frage ihrer Gültigkeit. Leipzig, Meiner.
Thormeyer, P., Philosophisches Wörterbuch. Leipzig, B. G. Teubner.
Tumarkin, A., Die romantische Weltanschauung. Bern, P. Haupt.
Unold, J., Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. 5. Auflage. Leipzig, B. G. Teubner.
Windelband, W., Platon. 6. Auflage. Stuttgart, Fromann.
Wittmann, C., Die Ethik des Aristoteles. Regensburg, G. J. Manz.
Wundt, M., Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus. H. 1. Leipzig, A. Kröner.
— Vom Geist der Zeit. München, J. F. Lehmann.
Wust, P., Die Auferstehung der Metaphysik. Leipzig, F. Meiner.

B. Englische Literatur.

Laird, J., A study in realism. Cambridge, University Press.
Langfeld, H. S., The aesthetic attitude. New York, Harcourt, Brace & Howe.
Robb, Alfred A., The absolute relations of time and space. Cambridge, University Press.

C. Französische Literatur.

Annales de l'Institut supérieur de philosophie. Tome IV (1920). Louvain.
Cohen G., Écrivains Français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle. Paris, Ed. Champion.
Frutiger, P., Volonté et conscience. Essai de monisme spiritualiste. Genf, Georg & Cie.
Kaploun, A., Psychologie générale tirée de l'étude du rêve. Lausanne, Payot.
Kremer, R., Le Néo-Realisme Americain. Louvain, Institut de philosophie
Maritain, J., Eléments de philosophie I Introduction générale à la philosophie. 2. éd., Paris, P. Téqui.
Naville, A., Classification des sciences. 3. éd., Paris, Alcan.

D. Italienische Literatur.

Carlini, A., La filosofia di G. Locke. 2 vols. Firenze, Vallecchi.
Carlo, E. di, Ferdinando Lassalle. Palermo, E. Priulla.
Carpita, E., Educazione e religione in Maurice Blondel. Firenze, Vallecchi.
Casotti, M., Saggio di una Concezione idealistica della storia. Ebd.
— Introduzione alla pedagogia. Ebd.
Gabelli, A., Il metodo di insegnamento nelle scuole elementari d'Italia. Ebd.
Gentile, G., Discorsi di religione. Ebd.
Guzzo, A., I primi scritti di Kant. Napoli, G. Barca.

Levi, Ad., Sceptica. Torino, G. B. Paravia & Co.
— Sulle idee pedagogiche di Niccolò Tommaseo. Milano, Società ed. Dante Alighieri.
— Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone. Torino, G. B. Paravia & Co.
— Sul concetto della realtà et sul problema del male. Roma, A. F. Formiggini.
— Il problema del tempo e i suoi significati per la scienza. Ebd.
— Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone. Milano, Società ed. „Vita e Pensiero".
Nazzari, R., Principi di gnoseologia. Torino, G. B. Paravia & Co.
Renda, A., La teoria psicologica dei valori. Roma, libr. ed. „Bilychnis".

E. Literatur verschiedener Länder.

Vannérus, A., Vid studiet av Wundts psykologi. Stockholm, A. Bonniers Förlag.
Zulen, Pedro S., La filosofia de lo inexpresabile: bosquejo de una interpretacion yuna critica de la filosofia de Bergson. Lima, Sanmarti y Cia.

Gedruckt bei A. W. Hayn's Erben, Potsdam.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von

Ludwig Stein

XXXIV. Band

Neue Folge

XXVII. Band

Berlin

Verlag von Leonhard Simion Nf.

1922

Inhalt.

		Seite
I.	Platon und das ägyptische Alphabet. Von Robert Eisler	3
II.	Le séjour de Leibniz à Paris (1672—1676). Par M. Davillé (Suite.)	14
III.	Alexius Meinong. Ein Gedenkblatt. Von Dr. Wilh. M. Frankl	41
IV.	Des Caractères Généraux de la Philosophie Française de 1912 à 1922. Par Raymond Lenoir	87
V.	Some of the more important Works on Sociology which have appeared in the English Language since 1914. By Harry Elmer Barnes, Ph. D.	101
VI.	Die Dialektik Rudolf Agricolas. Ein Beitrag zur Charakteristik des deutschen Humanismus. Von August Faust	118
VII.	Le séjour de Leibniz à Paris (1672—1676). Par M. Davillé (Suite)	136
VIII.	Das Lebensproblem in China und Europa	142
IX.	Gibt es soziale Entwicklungsgesetze? Von Ludwig Stein	146
Rezensionen		47, 163
Zur Besprechung eingegangene Werke		79, 175

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
XXXIV. Band, 1. u. 2. Heft.

I.

Platon und das ägyptische Alphabet.

Von

Robert Eisler-Feldafing.

Zwei Stellen sind es, an denen Plato, der nach der Hinrichtung des Sokrates weite Reisen unternommen und dabei u. a. auch Kyrene und Ägypten besucht hat[1]), von der Erfindung der Buchstaben durch *Θεύθ* handelt: im „Phaidros“ (274c) und im „Philebos“ (18b). Die erste lautet: „*ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου*[2]) *γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινὰ θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερόν, ὃ δὴ καλοῦσιν ἶβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ. τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ'αὖ τότε ὄντος*

[1]) Die Zweifel an der Geschichtlichkeit der ägyptischen Reise Platos (Prächter, Gött. gel. A. 2. 1902, 959 ff.; s. dagegen schon Gomperz, Griech. Denker, 1[1]² 208 ff.) werden eben durch die folgenden Erörterungen am besten widerlegt. Sie entspringen bloß den bekannten Vorurteilen einer Gelehrtengeneration, die jeden orientalischen Einfluß auf die griechische Philosophie der voralexandrinischen Periode auszuschließen fruchtlos bemüht war.

[2]) D. h.: „Ich habe nun in der Gegend von Naukratis in Ägypten gehört, es habe unter den alten dortigen Göttern einen gegeben“ usw. So ist wohl zu interpungieren, denn an eine ägyptische Lokalsage, daß Dehwtj von Hermopolis in der Umgebung von Naukratis geboren sei, ist kaum zu denken, es müßte denn das tatsächlich in der Nähe von Naukratis-Nebire gelegene Hermopolis Parva gemeint sein. Auch in Sais, das im selben Gau liegt, ist der Theutkult durch Lactanz, div. inst. I 6 bezeugt.

Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ(ν) περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἣν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τόν θεὸν (scil. *αὐτῆς*) *Ἄμμωνα*[3]*, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεὺθ τὰς τέχνας ἀπέδειξε καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις.*"

Es folgt dann der bekannte Tadel des Königs gegen die Schrift als eine schädliche, das Gedächtnis schwächende Erfindung, die jeder ägyptische Schreiber als Lästerung seiner erhabenen, länderbeherrschenden Kunst empfunden haben würde[4]), und die natürlich freie Zutat Platos ist, weshalb sie der Gesprächsgegner seines Sokrates, Phaidros, auch sofort witzig als einen *Αἰγύπτιος λόγος* — auf deutsch „ein morgenländisches Märchen" — bezeichnet. Der Mythus selbst, den Plato von seinen Landsleuten in der hellenischen „Konzession" des Stapel- und Hafenplatzes Naukratis an der kanopischen Nilmündung gehört zu haben bekennt, ist sicher echt ägyptisch. Der Königsnamen *Θαμοῦν* (so der Cod. *Γ* Coislinianus) oder *Θαμοῦς*[5]) kommt in der Manethonischen Liste nicht vor[6]); bei Polyaen IX 2, 3 ist er durch v. Gutschmidt gestrichen worden. Er hat selbstverständlich hier ebensowenig wie in der Plutarchischen Legende vom Tod des großen Pan (def. orac. 17), wo der ägyptische Steuermann des Schiffes so heißt, etwas mit

---

[3]) „. . . in jener Großstadt Oberägyptens, die die Hellenen ‚Theben' in Ägypten und deren Gott sie ‚Ammon' nennen". Bekkers Auffassung „facile hoc *τὸν θεὸν* trahitur ad regem Thamum" ist unhaltbar.

[4]) Ich erinnere an den bekannten Panegyrikus auf den Bureaukratenstand in den Papyri Anastasi 7 = Sallier II, der ein klassisches Schulbuch der Ägypter gewesen sein muß.

[5]) Reitzenstein, Poim. 123, nennt den König irrtümlich Ammon (cf. Pietschmann, in Paulys RE I 1857, 30). So heißt aber bei Plato der Gott von Theben, nicht der König von Ägypten; Belege für den Nominativ *Ἄμοις* statt *Ἄμοῦν* im Thes. ling. Graecae des Estienne ed. Didot; Marestaing, les écritures Égyptiennes et l'antiquité classique, Paris 1913, 77_3. Ebenso Bekker ad hoc, der aus Synes. in Dion. 21-12 die Worte *ὁποῖος Ἄμοῦς ὁ Αἰγύπτιος οὐκ ἐξεῦρεν, ἀλλ' ἔκρινε χρείαν γραμμάτων* anführt.

[6]) Sie kennt nur einen *Ἄμμων ἡμίθεος* (Afric. b. Sync. 33, 16) in der prähistorischen Götterdynastie, mit dem der fragliche König — gegen Imm. Bekker und Pietschmann a. a. O. — durchaus nicht zusammenzuwerfen ist, da ja Plato den Gott Ammon unmittelbar vorher ganz anders nennt, obwohl schon die Alten in diesen Irrtum verfallen zu sein scheinen. Belege bei Pietschmann a. a. O.

dem babylonischen Gott Tammuz (Dumuzi) zu tun[7]), sondern bedeutet ganz einfach ṯ3-ỉmn = *Θα-ἀμοῦς*[8]), *Θα-ἀμοῦν* „Mann des Gottes Ammon", „Vezir des Gottes Ammon".

Hier blickt sehr deutlich der Ursprung dieser Legende aus dem Kreis der thebanischen Priesterschaft durch, die die Zustände unter der 20. Dynastie, wo der König nur der „Vezir" des ungeheuer reich gewordenen Gottes Ammon von Theben[9]) und dessen Hochpriester der wahre Beherrscher Ägyptens war, als Idealzustand in die goldene Urzeit der Menschen zurückversetzen möchte. Gerade in Theben galt ja Thot — ägyptisch *Dehutj*, *Dahutj* (*Ταὰυτος*) oder *Dehōtj* (*Θωὼθ*) — als Stellvertreter des Gottes Ammon-Re'[10]).

Von diesem *πατὴρ γραμμάτων*[11]) *Θεύθ* heißt es nun im Philebos a. a. O.[12]):

ἐπειδὴ φωνὴν ἄπειρον κατενίησεν εἴ τέ τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος[13]), *ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεύθ τινα τοῦτον*

---

[7]) Gegen Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch. b. 949$_0$.

[8]) ṯ3, ṯ3, ṯ3j. „Mann"; als Titel seit der 4. Dynastie = „Vezier". Sethe, Urspr. d. Alph. 157$_1$. Erman, Gloss. 146. *Θαμῶς* als Ägyptername bei Polyaen IX 23 (zweifelhaft) u. a.; vgl. v. Gutschmidt, Kl. Schriften 174.

[9]) Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens, Berlin 1911, S. 389.

[10]) Reitzenstein, Poim. 123$_3$. Phil. Bybl. (Orelli, Sanchon. fragm. 26) nennt den Hermes den *γραμματεύς* des Kronos.

[11]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die am Schlusse von 274 D dem Theut vom König beigelegte Epiklese *πατὴρ τῶν γραμμάτων* die in den Zauberpapyri, gnost. Gemmen usw. so häufige Benennung *AB-ΑΩΘ* = אב אות „Vater der Buchstaben" ist, d. h. ägypt. „nb mdw ntr" „Herr der Hieroglyphen, wörtl. der Stäbe bzw. Reden der Götter", der Titel des Thot im Totenbuch c. XCIV. Vgl. Erman, Rel. Ägyptens, Berlin 1905, S. 11: „Thot, der Stier unter den Sternen, der Mond am Himmel, der Schreiber der Götter, der Richter am Himmel, der Geber von Sprache und Schrift" (Stele, Berlin, 2293). cf. Hesych: „*ἄβαθ* (אב את) *διδάσκαλος· Κύπριοι*" = „Vater" bzw. „Lehrer des את" = *γραμματοδιδάσκαλος* auf Phönikisch bzw. Aramäisch, das ja in Kypros vielfach gesprochen wurde.

[12]) Mit kleinen Abweichungen ist die Stelle wiederholt bei Stob. ecl. eth. § 79 p. 469.

[13]) Zu diesem Schwanken vgl. die bei Reitzenstein, Zwei relig. gesch. Fragen (1901) S. 119, angeführten ägyptischen Parallelvorstel-

γενέσθαι λέγων, ὃς πρῶτος τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπείρῳ κατενόησεν οὐχ ἓν ὄντα ἀλλὰ πλείω, καὶ πάλιν ἕτερα φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, ἀριθμὸν δέ τινα καὶ τούτων εἶναι· τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεσιήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν· τὸ μετὰ τοῦτο διῄρει τά τε ἄφθογγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἑνὸς ἑκάστου, καὶ τὰ φωνήεντα καὶ τὰ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἕως ἀριθμὸν αὐτῶν λαβών, ἑνί τε ἑκάστῳ καὶ ξύμπασι „στοιχεῖον" ἐπωνόμασε. καθορῶν δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι, τοῖτον τὸν δεσμὸν αὖ λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα, καὶ πάντα ταῦτα ἓν πως ποιοῦντα, μίαν ἐπ' αὐτοῖς ὡς οὖσαν „γραμματικὴν τέχνην" ἐπεφθέγξατο προσειπών."

Die richtige Übersetzung dieser m. W. noch nie ausreichend erklärten, absichtlich so dunkel gehaltenen Stelle hängt am Verständnis des Ausdrucks *δεσμός*, der hier nicht im Sinne der Umgangssprache ein „Band" oder eine „Verbindung" bedeutet, sondern nach Anleitung des zugehörigen Verbums *λογίζεσθαι* „rechnen" — *δεσμὸν αὖ λογισάμενος* — und der vorhergehenden Begriffe *ἕν*, *πλείω*, *ἀριθμός* als ein mathematischer Kunstausdruck aufzufassen ist. Mein Freund Eberhard Hommel hat an einer Stelle, wo man derartiges nicht suchen würde[14]), aus Plato, Timäus 31[15]) und Nikomachos von Gerasa[16]) nachgewiesen, daß *δεσμός* ein terminus technicus der pythagoräischen Pro-

lungen über Thot. Einen geschichtlichen König dieses Namens belegt A. Deiber, Clément d'Alexandrie et l'Égypte, Paris 1904, S. 126$_4$.

[14]) Untersuch. z. hebr. Lautlehre I (Beitr. z. Wiss. v. AT., herausg. v. Rud. Kittel, Leipzig 1917, Heft 2, S. 156). Es zeigt sich hier eben wieder, wie dringend notwendig eine gründliche Durchforschung der neupythagoräischen Literatur nach der terminologischen und systematischen Seite wäre. Ursprünglich (so noch von Chaignet) im weitesten Maße naiv als Quelle für Altpythagoräisches betrachtet, ist die neupythagoräische Literatur durch Zellers an sich berechtigte Scheidung zwischen alten und jungen Quellen ganz aus dem Gesichtskreis der neueren Forschung gerückt worden, und nur gelegentlich haut sich ein Spezialforscher bei der Verfolgung eines Einzelproblems eine schmale Gasse in dieses Urwalddickicht.

[15]) „*δύω δὲ μόνω καλῶς ξυνίστασθαι τρίτον χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινὰ ἀμφοῖν ξυναγωγὸν γίγνεσθαι.*"

[16]) Arithm. II 22, 2 „*ἀναλογία* (= Proportion) *ἡ τῶν ὅρων* (*ὅροι* oder *ἀκρότητες* sind die Außenglieder einer Proportion) *σύγκρισιν συνδέουσα*".

portionenlehre für die mittlere(n) Proportionale(n), besonders das Mittel (*μεσότης*) einer stetigen Proportion (*συνημμένη ἀναλογία*), aber auch für das arithmetische Mittel (*τὸ μέσον*) zwischen zwei Größen gewesen ist; man könnte ihn, um das Bild festzuhalten, mit dem Wort „Bindezahl", noch besser mit „Zahlenband" wiedergeben.

Unter der Annahme, daß diese Bedeutung hier zutrifft, ergibt sich folgende Übersetzung[17]):

„Es war einmal einer, sei es irgendein Gott oder ein göttlicher Mensch — wie eine Sage in Ägypten geht, wäre es ein gewisser Theuth gewesen —, der hatte erkannt, daß die Sprechstimme unendlich mannigfaltig (zahlenmäßig nicht faßbar)[18]) ist. In dieser unendlichen Mannigfaltigkeit hatte er zunächst die „Vokale" heraus erkannt, und zwar, daß sie keine (gleichbleibende) Einheit, sondern eine Mehrheit[19]) (verschiedener Qualitäten) darstellen; wiederum andere Laute haben nichts vom Ton (wörtlicher nichts Stimmhaftes) an sich, wohl aber etwas Klang[20]); auch ihrer gibt es eine gewisse Zahl[21]). Als dritte Gattung Buchstaben[22]) unterschied er die heut bei uns die „stummen" genannten. Hernach teilte er bis herunter zu einem jeden einzelnen[23]) die so-

[17]) Den zum Teil anakoluthischen Satzbau des Originals löse ich — da ich seine lässige, echt platonische Anmut doch nicht wiederzugeben vermag, in seine Teile auf.

[18]) Das *ἄπειρον* der *φωνή* bedeutet hier ein mehrdimensionales Kontinuum unendlich vieler qualitativ ineinander übergehender und daher nicht ohne weiteres zählbarer Laute, die zusammen die „Stimme" bilden. Erst die folgende „phonetische" Klassifikation macht diese Erscheinungsfülle übersichtlich.

[19]) Wir würden heute sagen: „eine Zahl x".

[20]) Zum Unterschied von *φωνή* und *φθόγγος* s. Theätet 203 B. Später unterscheidet dann Aristoteles (de anima II 18) schärfer zwischen *φθόγγος* (Sonanz) und *ψόφος* Geräusch).

[21]) *ἀριθμός τις*, als ob man heute sagen würde, „ihre Zahl ist y".

[22]) *γράμμα* hier *ἀκαίρως* für den Laut; ebenso bei Demokrit „*περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων*"; s. Arch. f. Gesch. d. Philos. XXXI, 1918, 202_{24}.

[23]) *μέχρι ἑνὸς ἑκάστου διῄρει.* Es handelt sich also um eine sukzessive Unterteilung dieser Klasse der Konsonanten, bis zuletzt, durch fortschreitende Unterscheidung, die den Einzelbuchstaben entsprechenden Lauttypen übrigbleiben. Offenbar sind hier die bekannten

wohl klang- als stimmlosen[24]) ab, und auf dieselbe Weise die Vokale und die „mittleren“ (Sonanten), bis er (endlich) ihre Zahl[25]) festsetzend, jedem einzelnen (Laut) und allen zusammen den Namen *στοιχεῖον* (= „Lautschritt“) beilegte[26]). Da er aber einsah, daß keiner von uns je auch nur einen dieser (Buchstaben) für sich allein, ohne alle die andern lernen würde, rechnete er (für sie) ein solches Zahlenband aus, daß es — selbst einheitlich (d. h. immer ein und dasselbe bleibend)[27]) — auch alle diese (Laute, Buchstaben) in gewisser Art zu einer Einheit zusammen-

---

Einteilungsgruppen der Konsonanten (erstens nach den Stimmorganen, zweitens als harte, weiche, aspirierte) schon vorausgesetzt.

[24]) *τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα* ist die dritte Klasse der Konsonanten, zum Unterschied von der zweiten oder mittleren (*μέσα*), die *φθογγήεντα, φθόγγου μετέχοντα, φωνῆς δὲ οὔ*), aber nicht *φωνήεντα* sind (Nikomach).

[25]) Wir würden sagen: „die Zahl x der Vokale, y der Sonanten, z der Konsonanten“.

[26]) Diese Stelle ist der entscheidende, von beiden Streitteilen übersehene Beweis dafür, daß — mit Diels, Elementum S. 8, und gegen Lagercrantz, Elementum S. 5 f. — *στοιχεῖον* von vornherein als Bezeichnung nicht nur für den einzelnen Buchstaben, sondern auch für die ganze Buchstabenreihe des Alphabets anzunehmen ist. Nicht nur die einzelnen *gradus* („Schritte“) der Reihe, sondern der ganze Gang“ schrittweise — nicht mehr in unmerklichen, unfaßbaren Übergängen — ihre phonetischen Qualitäten ändernder Lauttypen heißt *στοιχεῖον. κατὰ στοιχεῖον* heißt „nach dem Alphabet“, *καθ' ἕκαστον στοιχεῖον* „nach (der Reihe) der Buchstaben, ein jeder nach dem andern“, was natürlich auf das gleiche hinauskommt. *τὰ στοιχεῖα* sind „die Buchstaben“, „das Alphabet“, gerade wie *στοιχεῖον* im Singular. Plato bezeugt hier ausdrücklich die doppelte Bedeutung des Wortes *στοιχεῖον*, das erstens *ἕν τε ἕκαστον γράμμα* und zweitens *ξύμπαντα τὰ γράμματα* bezeichnet. Ähnlich sprechen wir heute vom „Walzerschritt“, der doch aus je sechs oder je drei Einzelschritten zusammengesetzt ist, aber trotzdem auch im ganzen ein „Schritt“, eine Schrittart, ein „Gang“ ist; oder ähnlich, wie ein „passus“ in einem Text wieder in kleinere „passus“ unterteilt werden kann. — Zum Idiom *ἐπονομάζειν τι* vgl. die Kommentare; Phaedr. 238 A *ἐπιθυμίας δ' ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπονομάσθη*; Cratyl. p. 420 B. *δόξα μὲν . . τῇ διώξει ἐπωνόμασται*. Theät. p. 185 C. *ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστιν*.

[27]) Für Plato deckt sich nach pythagoräischer Lehre der Begriff des *ἕν* mit dem *ταὐτό*, das *θάτερον* mit dem Begriff der Mehrzahl.

fasse, damit über ihnen eine einheitliche Kunst walte, die er als „Buchstabenkunst“ (γραμματικὴ τέχνη)[28]) ansprach und zubenannte.“

Es ist klar, daß diese Worte dem Leser eine arithmetische Aufgabe stellen: er soll erkennen, daß die Zahl der Alphabetbuchstaben durchaus nicht zufällig, sondern sehr weise ausgedacht sei, damit eine und dieselbe gleichbleibende Proportionalität die Zahlen der Buchstaben in den einzelnen Lautklassen untereinander und mit der Gesamtzahl der Buchstaben im ganzen Alphabet zu einer Einheit zusammenfasse.

Diese Aufgabe wird nun in der Tat vollkommen erfüllt durch das ägyptische Alphabet, und zwar nicht durch das 25-buchstabige des Plutarch[29]) (aus Eudoxos), das durch Hinzurechnung des 𓇋𓇋 oder Doppel-î (neben dem einfachen Schilfblatt für *i*) errechnet ist und eine solche Teilung sozusagen nach Art des goldenen Schnitts, wie der angeführte Text sie verlangt, unmöglich zuläßt, sondern durch die ohne jenes zweite *i*-Zeichen sich ergebende 24-buchstabige Reihe, wie sie z. B. in der kleinen ägyptischen Grammatik von Günther Roeder[30]) als „ägyptisches Alphabet“ angegeben ist.

Von diesen 24 Zeichen sind tatsächlich in der griechisch-römischen Zeit und offenbar unter dem Einfluß der vokalbezeichnenden klassischen Schriften die ersten vier zur Vokalbezeichnung verwendet worden[31]); von den übrigen Lauten sind acht Sonanten (φθόγγου μετέχοντα oder μέσα, sogen. ἡμίφωνα)[32]) und die übrig-

[28]) Er leitet also γραμματικὴ τέχνη — zum Unterschied von γραφικὴ τέχνη „Zeichenkunst“ (im ägyptischen, wo Bilderschrift herrscht, heißt beides s š ꜣ, „Malerei“, noch näher bestimmt als s š ꜣ kd.wt „Gestaltenzeichnung“) — von γράμμα „Buchstabe“ ab.

[29]) de Iside c. 56. Zur Erklärung und zur Quellenfrage vgl. mein Buch „die Erfindung des Alphabets auf Grund aller bis heute bekannten Quellen und Denkmäler dargestellt“, I. Th. „die schriftgeschichtlichen Anschauungen des Altertums und der Neuzeit“, das Fachgenossen einstweilen in Maschinenschrift gern zur Verfügung steht (Kap. 5).

[30]) „Ägyptisch“, prakt. Einf. in die Hierogl. u. die ägypt. Sprache. München 1913, S. 6, § 12. (Clavis ling. Semitic., ed. H. Strack, pars VI.) Siehe die umstehende Tafel.

[31]) Erman, äg. Gramm.[3], 1911, § 37, p. 23. Vgl. diese Zeitschrift XXXI, 1918, S. 207.

[32]) Nämlich *m, n, r/l, s, ś, š, t̲, d̲*. Zur Aussprache des r vgl. griech.

Das ägyptische Alphabet.

Bedeutung des Bildes[1]	Zeichen	Lautwert	Semitisch[2]	Bedeutung des Bildes	Zeichen	Lautwert	Semitisch
Adler		*ɜ*	א	Gewinde		*ḥ*	ח, ך
Schilfblatt		*j*	י	Scheibe		*ḥ̣*	ח, ך
Arm		*ɔ*	ע	Keule		*ḥ̱*	ח, ך, ך
Küken		*w*	ו	Riegel		*s*	ז
Bein		*b*	ב	Leinenband		*ś*	ש
Kasten		*p*	פ	Teich		*š*	ש
Schnecke		*f*	פ	Dreieck		*ḳ*	ק
Eule		*m*	מ	Henkelkorb		*k*	כ
Wasser		*n*	נ	Gestell		*g*	ג
Mund		*r*	ר	Mauerabschluß		*t*	ת
Knick		*h*	ה, ס	Zange		*ṯ*	ס
				Hand		*d*	ט
				Schlange		*ḏ*	צ

[1] Die Bezeichnungen sind traditionell und zum Teil ganz willkürlich; sie sollen keineswegs andeuten, was das Bild wirklich darstellt. Hierüber vergl. vielmehr K. Sethe a. A. 45 a. O. S. 15. ff. [2] Die semitischen Entsprechungen sind in Wirklichkeit komplizierter, als es in dieser schematischen und vorläufigen Liste angegeben werden kann.

bleibenden zwölf *ἄφωνα τε καὶ ἄφθογγα*, richtige Konsonanten. In diesem Alphabet stellt also nicht nur die Zahl der *μέσα* tatsächlich das arithmetische Mittel zwischen der der *φωνήεντα* und der der *ἄφωνα* dar — das tun sie nämlich, wie die Alten sehr wohl wußten[33]), auch im gemeingriechischen 24-buchstabigen Alphabet mit seinen 7 Vokalen, 8 *ἡμίφωνα* und 9 *ἄφωνα* und im 27-buchstabigen milesischen Alphabet, das 7 Vokale, 9 Sonanten[34]) und 11 Konsonanten[35]) hat —, sondern es verhält sich tatsächlich die Zahl der Vokale zur Zahl der Sonanten, wie die Zahl der größten Teilgruppe, der Konsonanten, zur Buchstabenzahl des ganzen Alphabets: $4:8 = 12:24$, wobei $4 + 8 + 12 = 24$ ist, und die Zahl der Vokale 4 tatsächlich den einheitlichen und vereinheitlichenden *δεσμός*, das „Zahlenband" zwischen den drei Teilzahlen 4, 8 und 12 darstellt, so, wie nach der platonischen Sprachtheorie wirklich die Vokale den unentbehrlichen *δεσμός* zwischen den Konsonanten bilden[36]).

Ἁρποχράτη, *Ἁρποκράτης* und *Ἁλφοκράτης*, *Ἁρφοκράτης*, *Ἁλφακράτης* (inschriftlich b. Solmsen, Rhein. Mus. VIII, 1898, 153) für ägypt. Ḥr-pȝ-ḫrd „Horus das Kind" (Gruppe a. a. O. 1562_1); offenbar ein mit schwingender Zungenspitze gebildetes sogen. zerebrales, daher dem l nahestehendes r, nicht das mit dem spiritus asper bezeichnete griechische *ῥ*, das mit schwingendem Zäpfchen gebildet wird und daher dem ȝ = gh, ṛ nahesteht; über das ägyptische n (< l) s. A. Ember, Johns Hopkins University Circular Nr. 316, 1919, p. 32. Die zwei letztangeführten Zeichen stellen nach Ember a. a. O. p. 29ff. ursprünglich č und ǧ — palatalisiertes k und g — dar.

[33]) Plut. quaest. conv. 9, 3, 1: *„μὴ κατὰ τύχην τῶν ἀφώνων καὶ ἡμιφώνων πρός τ' ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ φωνήεντα γεγονέναι τὸ πλῆθος ἀλλὰ κατὰ τὴν πρώτην ἀναλογίαν ἀριθμητικὴν δὲ καλουμένην ἀφ' ἡμῶν. Ἐννέα γὰρ ὄντων καὶ ὀκτὼ (καὶ ἑπτὰ) οὕτω τὸν μέσον ἀριθμὸν περιέχειν καὶ ὑπερέχεσθαι συμβέβηκε.* Dabei sei die Neunzahl der Konsonanten gleich der Zahl der Musen und die Siebenzahl der Vokale gleich der heiligen Zahl des Apollon. Der pythagoräische Ursprung des ganzen Theorems liegt auf der Hand, und zwar muß es das Vorbild des komplizierteren platonischen gewesen sein.

[34]) Die 8 gemeingriechischen und das halbvokalische *ϝαῦ*.

[35]) Die 9 gemeingriechischen und die 2 emphatischen Zeichen Koppa ϟ und Sade ϡ.

[36]) Sophist 253 A: *„τὰ δέ γε φωνήεντα διαφερόντως τῶν ἄλλων οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἁρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἑτέρῳ."* Dazu vergleicht E. Hommel a. a. O.

Damit ist m. E. einerseits das hübsche platonische Zahlenrätsel — ein Gegenstück zu dem berühmten, viel verhandelten der sogen. „platonischen Zahl“ — gelöst, und zugleich bewiesen, daß Plato aus eigener Erkundung, nicht etwa durch Eudoxos, der 25 Buchstaben des ägyptischen „Alphabets“ zählt[36]), oder aus Demokrits Abhandlung *περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων*[37]), die über das 23-buchstabige Hieroglyphenalphabet der Nubier, die *Αἰθιωπικὰ γράμματα* des Heliodor[38]), handelt, die 24 einfachsten phonetischen Schriftzeichen der Ägypter gekannt hat.

Die Stelle zeigt ferner, daß Plato sich die Erfindung des Alphabets als die Tat einer geschichtlichen Persönlichkeit, eines Philosophen vorgestellt hat, der durch systematische Zergliederung der unendlich mannigfaltigen Sprachlauterscheinungen eine kleinste Zahl typischer, immer wiederkehrender einfachster Lautelemente herausgefunden hat, mit dem sich alle zusammengesetzten Sprachlaute — Silben, Worte, Sätze — synthetisch nachbilden lassen. Daß diese umwälzende Erfindung in Ägypten gemacht wurde, dessen geschichtliche Überlieferung so weit hinter die der Griechen zurückreichte, war für Platon — der sich im Timäus p. 22a darüber mit rücksichtsloser Offenheit geäußert hatte[39]) — eine einfache Selbstverständlichkeit.

Wie die einzelnen graphischen Zeichen für diese „Laut-

S. 146 treffend Philo, de agric. 2, 330 Cohn ∽ Euseb, praep. ev. 7, 13, 323b, wo es heißt: „*Δεσμὸν γὰρ αὐτόν* (scil. den *λόγος ἀίδιος θεοῦ*) *ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. εἰκότως οὖν οὐδὲ γῆ πᾶσα διαλυθήσασθαι πρὸς παντὸς ὕδατος ὅπερ αὐτῆς οἱ κόλποι κεχωρήκασιν, οὐδ' ὑπὸ ἀέρος σβεσθήσεσθαι πῦρ, οὐδ' ἔμπαλιν ὑπὸ πυρὸς ἀὴρ ἀναφλεχθήσεται τοῖ θείου λόγου μεθόριον τάττοντος αὐτὸν φωνῆεν* (das Vokalische, d. h. *Ἀήρ, Ὕδωρ*) *στοιχείων ἀφώνων* (die stummen „konsonantischen“ Elemente *Γῆ, Πῦρ*!), *ἵνα τὸ ὅλον ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐγγραμμάτου μουσικῆς* (Buchstabenmusik = Phonetik!) *συνηχήσῃ, τὰς τῶν ἐναντίων ἀπελὰς τῇ συνόδῳ μεσιτεύοντος τε καὶ διαιτῶντος.*“

[37]) S. meine Abhandlung Arch. f. Gesch. d. Phil. XXXI, 1918, 204ff., wo die Abhängigkeit der dort S. 210 besprochenen Ausführungen des Agatharchides von dieser Schrift vermutet wird.

[38]) Aeth. IV 8, Marestaing a. a. O. 122, und X 140.

[39]) *Ὦ Σόλων* — sagen die ägyptischen Priester zu dem Weisen von Athen — *Ἕλληνες . . . οὐδεμίαν ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν.*“

elemente" oder „Elementarlaute" aussehen, hat ihn dabei, soweit man erkennen kann, zunächst nicht weiter bekümmert. Wenn er — woran man bei seiner genauen Kenntnis des ägyptischen Alphabets nicht gut zweifeln kann — so wie Herodot vor und andere nach ihm[40]) genau gewußt hat, daß die Ägypter je nach dem Wesen des Schriftstückes dreierlei Zeichenformen verwandten, von denen die am stärksten vereinfachten „demotischen" oder „epistolographischen" ihre ursprüngliche Bildbedeutung gar nicht mehr erkennen ließen, so ist ihm wahrscheinlich die sichtbare Form des *γράμμα* — im Gegensatz zu Demokrit (diese Zeitschrift XXXI 1918, 201) — als etwas Unwesentliches, bloß *θέσει*, nicht *φύσει* Gegebenes erschienen, wie denn auch tatsächlich spätestens die auf Plato folgende Generation in der Erfindung der Stenographie[41]) zu ganz frei erfundenen, bezw. rationell-vereinfachten Alphabetzeichen fortschritt.

Eine richtige palaeographische Ableitung der Alphabetzeichen von den hieroglyphischen, hieratischen oder demotischen Buchstaben in der Art eines Vicomte de Rougé oder François Lenormant oder Joseph Halévy hat Platon zweifellos nie versucht; solche Arbeiten lagen weder in der Richtung der Zeit noch im Blickpunkt seiner eigenen Denkungsart. Aber er hat, nachdem er in Naukratis durch die dortigen griechisch-ägyptischen oder ägyptisch-griechischen *δίγλωσσοι*[42]) die ägyptische Schrift kennen gelernt hatte, wie Fr. Champollion[43]) und neuerdings H. Schäfer[44]) und K. Sethe[45]) in dem 24-buchstabigen Hieroglyphen-„Alphabet" das „methodische Vorbild" der *φοινικήια* bezw. des zu seiner Zeit gemeingriechischen 24-buchstabigen Alphabets der Ionier entdeckt zu haben geglaubt. Daß diese — äußerlich verändert und mit phoenikischen *ὀνόματα* versehen — durch „Kadmos" den Griechen übermittelt worden sind, hat Plato sicher genau so geglaubt bezw. gewußt wie Herodot.

---

[40]) Vgl. hierzu die o. A. 29 angeführte Arbeit c. 4 und 5.
[41]) Vgl. Larfeld, Griech. Epigraphik S. 281 ff.
[42]) Herodot II 154; Polyän I 11, 7.
[43]) Lettre à Mr. Dacier p. 80, zit. bei Sethe, Urspr. 129$_2$.
[44]) ZÄ. 52 (915), 95 ff.
[45]) Urspr. d. Alph., NGGW gesch. Mitt. 1916, 88 ff.

II.

Le séjour de Leibniz à Paris
(1672—1676).

Par

M. Davillé (Bar-le-Duc).

(Suite.)

En Allemagne, il était resté en relations avec sa famille, ses amis et ses protecteurs actuels ou futurs. Ses parents et alliés étaient son demi-frère Jean-Frédéric Leibniz, professeur à Leipzig[45]), ses beaux-frères, Simon Löffler, archidiacre à la même ville[46]) et Jean Strauch, professeur de droit à Jéna[47]), dont le fils Aegidius Strauch de Giessen, l'accusait d'oublier en France sa patrie et la religion[48]); le mari de sa demi-soeur, Christian Freiesleben, prévôt de l'Université de Leipzig[49]). Parmi ses amis d'alors, nous connaissons le P. Gamans, jésuite d'Aschaffenbourg, qu'il avait connu à Mayence[50]), le professeur B. Sieler, qu'il avait vu à Straßbourg[51]), le résident danois à Hambourg, Habbeus von Lichtenstein, qui essaya de le faire entrer au service du roi de Danemarck[52]), le juriste Vincent Placcius, professeur au gymnase de Hambourg[53]), André Müller, prévôt à Berlin[54]), Schelhammer et, sans doute,

---

45) Il lui écrit en 1673 et 1674. Bodemann, Briefw., p. 136.
46) Lettres de 1672 et 1673. Id., p. 154, no. 572.
47) Lettres de 1675. Id., p. 322, no. 907.
48) Lettre citée pl. haut. Cf. Guhrauer, Biographie, t. I, p. 161—3.
49) Lettre du 2 janvier 1676 dans Bodemann, o-c., p. 62, no. 284.
50) Lettres de 1673. Leibniz historien, p. 17 note 1.
51) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 76 n. 56.
52) Lettres de 1672 à 1676. Bodemann, o-c., p. 75—76, n. 347.
53) Lettre de 1676 (éd. Dutens, t. VI, p. 3—5), Id., p. 222, no. 730.
54) Lettre de 1676. Id., p. 192, no. 666.

Carring, professeurs à Helmstaedt[55]), Jean Lincker de Lützenwick, conseiller de l'électeur de Trèves, qui chercha à le placer à Vienne comme historiographe de l'empereur[56], le conseiller von Linsingen au service de l'électeur de Mayence qui l'appela auprès de Jean-Frédéric de Brunswick[57]), le valet de chambre de celui-ci, Jean Kahm, qui le fit venir à Hanovre[58]). Parmi ses protecteurs figurent d'abord les Boinebourg, le baron[59]) et sa femme, qu'il estimait personne de grand sens[60]), leur serviteur Mönch[61]), le maréchal de Schönborn[62]), l'électeur Jean-Philippe[63]), plus tard le duc de Brunswick qu'il connaisait depuis 1669[64]).

Leibniz eut au moins autant de correspondants en France, où il avait tant de relations dans le monde officiel et savant: nous savons qu'il écrivit à Colbert[65]), Galloys[66]), aux deux Arnaud[67]), un conseiller Morell[68]), à l'antiquaire Thoynard[69]), à Claude Perrault[70]), à Huel[71]), à Périer[72]), au théologien Perraud[73]) aux abbés Foucher[74]), La Rocque[75]) et Mariotte, au P. Malebranche[76]), à Prestet[77], mais la plus grande partie de cette correspondance est

[55]) Il lui écrivit de 1670 à 1678. Id., p. 38, no. 171.

[56]) Lettres de 1672 et 1673. Id., p. 50, no. 563. Cf. Leibniz historien, p. 25—26.

[57]) Lettres de 1675. Bodemann, o-c., p. 150, no. 567. Cf. Leibniz historien, p. 27.

[58]) Lettres de 1675—76. Bodemann, o-c., p. 108—9, no. 459.

[59]) Lettres de 1672, éd. dans Klopp. t. II.

[60]) Lettres et mémoires de 1673 cités.

[61]) En 1672 et 1673. Bodemann, o-c., p. 194, no. 672.

[62]) Lettres de 1675. Klopp. t. III, p. 50—53.

[63]) Lettre s. d. (1672—73). Id., p. 3—10.

[64]) Lettres de 1672 à 1676. Id., p. III.

[65]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 172/1 3.

[66]) Lettre de 1675, citée ci-dessus, t. XXXIII, p. 68 n. 7.

[67]) V. pl. haut. t. XXXIII, p. 67.

[68]) Lettres de 1673 citées pl. haut.

[69]) Lettre de 1674 citée pl. haut.

[70]) Lettres de 1674—75. Archiv f. Gesch. d. Phil., t. I, p. 567—75.

[71]) Lettres de 1673 éd. Gehrardt, Philo., t. III. p. 7—12.

[72]) Lettre de 1675 citée pl. haut.

[73]) Lettre de 1673. Bodemann, Briefw., p. 57, no. 265.

[74]) Lettre s. d. (1676). Gehrardt, Philo., t. I. p. 368—74.

[75]) Lettre de 1675 citée par Bodemann, o-c., p. 129, no. 527, v. pl. bas.

[76]) Lettre de 1674—75 citée pl. haut.

[77]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 72 n. 35.

perdue. En Angleterre, il entra en relations épistolaires avec Hobbes[78]), un savant nommé Henri Bondy[79]), un serviteur d'un embassadeur allemand à Londres, nommé Briegell[80]), il le resta avec Oldenburg, secrétaire de la Société des sciences de Londres[81]). En Hollande, il semble avoir adressé plusieurs lettres à Spinoza, le grand philosophe de la Haye[82]).

Tels sont ceux de ses correspondants que nous connaissons d'une manière certaine[83]). Si imposant qu'en soit le nombre, il est infime si on le compare à la liste de ceux qu'il aura à Hanovre[84]). Il faut en conclure, non que Leibniz connaissait beaucoup moins de monde à Paris, mais que, étant sur place dans une grande ville, il avait l'occasion de les fréquenter plus facilement et peut-être qu'il menait à ce moment une vie moins sédentaire qu'il ne fera par la suite.

III.

Venu à Paris pour présenter à Louis XIV son projet de conquête de l'Egypte, Leibniz s'occupa avant tout de politique. Après s'y être attaché pendant plus d'une année, il écrivit différents ouvrages et s'efforça de réaliser le bien de l'Allemagne et de transporter dans sa patrie les différents avantages dont jouissait alors la France.

Dès 1668 environ, il avait conçu son grand projet, à l'avantage de sa patrie[85]), Craignant que Louis XIV n'attaquât l'Allemagne après la Hollande, il voulait détourner le grand roi de cette

---

[78]) Lettre s. d., mais où Leibniz dit habiter Paris. Gehrardt, Philo., t. I, p. 86—87.

[79]) V. pl. bas.

[80]) Bodemann, Briefw., p. 27, no. 117.

[81]) Lettres de 1673 à 1675. Ed. Gehrardt, Briefwechsel.

[82]) Spinoza paraît avoir reçu plusieurs lettres de Leibniz depuis 1671 notamment en 1675. Bodemann, Briefw., p. 308, no. 886.

[83]) Par exemple Kochanski, jésuite polonais, le conseiller Krafft, Gottfried Schultze. D'après Bodemann, Briefw., p. 116, 121 et 272, no. 487, 501 et 846, la correspondence de Leibniz avec eux comprend l'époque de son séjour à Paris; nous ignorons s'il leur écrivit de là. Peut-être pourrait-on en ajouter encore d'autres d'après la liste des personnes à qui il devait écrire en 1671 et 1676. Klopp, t. II, p. 9 et t. III, p. 263 et Foucher de Careil, t. VII, p. 119—20.

[84]) Il y en a près de mille dans le catalogue de Bodemann.

[85]) Leibniz historien, p. 13 note 12.

dernière et le pousser contre l'Egypte[86]; une telle expédition aurait eu le double avantage, pour la France, de ruiner le commerce de la Hollande, et, pour l'Empire de l'affranchir des Turcs qu'on aurait anéantis. Ce projet, déclarait Leibniz était pour le grand roi plus important que la pierre philosophale[87], puisqu'il devait lui donner la mer, l'arbitrage de l'Europe et réconcilier la France avec l'Autriche[88].

Il en avait déjà, à Mayence, préparé la réalisation par différents écrits[89]. Pendant l'année 1671, il en conférait avec Boinebourg[90] et en rédigeait une sorte de plan[91] que le baron envoya, le 20 janvier 1672, à Louis XIV, avec une lettre de recommandation, où il déclarait que „l'auteur est prest à une entrevue personnelle“[92]. Le 12 février, Arnaud de Pomponne répondit que le roi entendrait volontiers ses „ouvertures“[93]; c'est sur cette assurance que Leibniz partit, bientôt suivi du comte de Schönborn[94].

Il serait intéressant de savoir exactement ce qu'il fit à Paris pour son projet; nous sommes malheureusement là-dessus assez mal renseignés. Il est certain que le gendre de Boinebourg fut reçu à la cour de Saint-Germain, dès son arrivée à Paris[95]; on ignore si Leibniz le fut également, mais le fait paraît peu probable, car, deux mois après, il n'avait encore parlé à personne en France de

---

[86]) Harnack, t. I, p. 131; cf. lettre à Jean-Frédéric s. d. (printemps de 1673). Klopp, t. II, p. 421.

[87]) Ich aber habe durch fleißiges lesen und erwegen der glaubwürdigsten voyagen einen so wichtigen von niemand, meines Wissens berühmten Vorschlag gefunden, daß ich kühnlich sagen darff, nächst erfindung des fabelhaften lapidis philosophorum, könne einen solchen potentat, als der König in Frankreich ist, nicht importanters vorgetragen werden. Lettre à Jean Frédéric s. d. (1671). Klopp, t. II, p. 7—8.

[88]) Projet du 20 janvier 1672, § 4, 6—7 et 11. Id., t. III, p. 110.

[89]) Dès décembre 1670, il parlait du de bello sacro dans un poème latin; en 1671 il écrivait le Specimen demonstrationis politicae, de eo quod Franciae intersit.

[90]) Lettre de Boinebourg s. d. (1671). Klopp, t. II, p. 97—98; f. p. LXVI.

[91]) Lettre en latin s. d. Fouscher de Careil, t. V. p. 341—52.

[92]) P. 113—5 de la lettre citée ci-dessus, note 4.

[93]) Id., p. 116.

[94]) V. pl. haut, t. XXXII, p. 146.

[95]) Au début d'avril. Baruzi, p. 19.

son projet[96]). Ce fut le marquis de Feuquières, envoyé extraordinaire de Louis XIV à la cour de Mayence, qui, à cette époque, fut averti dans cette dernière ville par l'électeur d'un „projet" d'expédition „contre les infidèles"; il en écrivit au sécretaire d'Etat des affaires étrangères, qui déclara que „les projets d'une guerre sainte" avaient „cessé d'être à la mode depuis Saint-Louis"[97]). Peut-être Leibniz avait-il été empêché de faire des ouvertures par la guerre de Hollande et attendait-il une occasion favorable.

Cependant la réponse du ministre ne paraît pas l'avoir découragé: il n'était pas homme à se laisser rebuter par le rejet d'un projet présenté aussi superficiellement et qu'il avait si longuement médité[98]). Déjà, sur la fin de son séjour à Mayence, il avait composé sur la question un grand mémoire, dont il envoya de Paris la première partie à Boinebourg[99]); durant l'été de 1672, il en écrivit un résumé, intitulé Consilium Ægyptiacum, qu'il communiqua en automne au baron et qui devait être adressé à Louis XIV après la paix. Boinebourg pensait venir à Paris, au plus tard au printemps prochaîn, pour l'appuyer[100]). Sur ces entrefaites, l'électeur de Mayence ayant chargé le comte de Schönborn, qui était grand maréchal de sa cour, de proposer au roi sa médiation avec les Hollandais, Leibniz lui remit un mémoire qui parlait de la nécessité de l'union des chrétiens contre les Turcs; mais Louis XIV n'accepta pas l'offre de médiation et Arnaud de Pomponne paraît ne pas avoir voulu entendre parler du projet d'Egypte[101].

C'était donc un second échec, qui atteignait, cette fois, l'électorat de Mayence; la mort successive du baron et de l'électeur devait le rendre plus complet encore. Toutefois, Leibniz était si persuadé

---

[96]) Lettre de Boinebourg, 3 juin 1672. Klopp, t. II, p. 135.

[97]) Feuquières à Pomponne et réponse, 4 et 21 juin 1672. Foucher de Careil, t. V, p. 356—7 et 359.

[98]) Cf. Baruzi, p. 20, note 1.

[99]) Wild., p. 207—8.

[100]) Id., p 208—9 et lettre de Boinebourg du 7 novembre 1672. Klopp, t. II, p. 141, Cf. Baruzi, p. 19, note 3, qui attribue au Dr. Ritter des idées déjà avancées par Wild dès 1899.

[101]) Wild, p. 211—2; la fin d'après une lettre de Leibniz à Boinebourg du 5 décembre 1672, où, dit-il, Pomponne fit, quasi non adverteret animum. Cf. Klopp, t. II, p. LXXI et un mémoire de Pomponne s. d. (fin de 1672). Foucher de Careil, t. V, p. 351—5.

des avantages de son projet pour la France et l'Allemagne, qu'il ne se découragea pas et essaya de le faire présenter au roi par des princes, ses compatriotes. Il s'adressa d'abord au duc de Brunswick, Jean-Frédéric, qui était, lui disait-il, avec le feu électeur, le seul prince „à qui M. d. Boinebourg vouloit decouvrir d'abord son projet"; il ajoutait qu'„il n'y en a peut estre point à qui on en puisse parler avec plus d'assurance de succès", à cause de son „autorité" et de son „grand désintéressement"[102]). Un peu plus tard, il faisait la même demande au prince-évêque Guillaume de Fürstenberg, alors de passage à Paris[103]). Nous ne savons quelle fut la suite de ces tentatives; elle échouèrent vraisemblablement toutes deux. Sans doute, ces hommes politiques, plus habitués à la pratique des affaires et moins idéalistes que Leibniz, jugèrent qu'il n'y avait pas lieu d'en toucher la cour de France; du moins, s'ils essayèrent de la faire, ils furent certainement éconduits.

Est-ce à dire que le projet était irréalisable? En aucune façon, puisqu'il a été en quelque sorte repris, grace à une curieuse coïncidence, par Bonaparte à la fin du siècle suivant[104]). Tous les avantages que Leibniz prétait à l'expédition d'Egypte étaient bien réels; mais son génie eût été nécessaire pour les réaliser, comme il l'avait été pour les pressentir. Là, comme partout, Leibniz était en avance sur son siècle[105]); à cette vaste politique de l'avenir, orientée vers la mer et les colonies, Louis XIV devait nécessairement préférer une politique du moment, continentale et dynastique. Aux envolées divinatrices d'un philosophe, le roi substitua le terre à terre des conceptions de l'intérêt du moment et de sa vanité blessée.

Cependant, durant le reste de son séjour à Paris, Leibniz ne s'occupa plus seulement de diplomatie et de politique d'une manière en quelque sorte théorique, il se mêla de très près aux questions qui se résolvaient sous ses yeux et essaya de collaborer aux affaires de son pays par des écrits politiques. Pendant son séjour à Maye ce, il s'était révélé comme publiciste; il continua à l'être en France.

Il mit d'abord ses talents au service du duc de Mecklenbourg, Christian-Louis. Celui-ci, avait d'abord épousé sa nièce, Christine-

[102]) Lettre s. d. (printemps de 1673). Klopp, t. II, p. 421—2.
[103]) Notes pour une audience s. d (été de 1673). Id., p. 426—7.
[104]) Cf. Leibniz historien, p. 567 n. 4.
[105]) Cf. Id., p. 744—5 pour l'histoire.

Marguerite; il était alors protestant. Plus tard il se convertit au catholicisme; le pape lui envoya alors un bref déclarant que son mariage était nul. Il pouvait ainsi en contracter un autre et en profita pour se remarier avec Madame de Châtillon. Mais il regrettait sa première femme; c'est alors qu'il s'adressa à Leibniz, lui demandant de prouver la nullité du second mariage et la validité du premier[106]).

Le publiciste, trouvant que cette question pouvait intéresser tous les princes allemands et voulant agir en bon „patriote"[107]), s'efforça de prouver que „les mariages des Protestants d'Allemagne contractés in gradu prohibito sans dispense du Pape sont valides selon l'Eglise catholique" et fit là-dessus une savante dissertation latine où il s'appuya surtout sur le droit et l'histoire de France[108]). Il plaida si bien sa cause qu'il paraît l'avoir gagnée et que tout au moins, son autorité fut appliquée presque aussitôt par le français Jean de Lauravy dans un livre sur la puissance royale dans le mariage[109]). Cependant Leibniz, dont le travail n'avait „pas esté petit", ne semble pas avoir été entièrement payé de ses peines: de 60 louis qu'on lui avait promis comme salaire, il paraît n'en avoir touché que 24[110]).

[106]) Guhrauer, Biographie, t. I, p. 149. Klopp, t. III, p. XXXIV—V. Cf. G. Hartmann, Leibniz als Jurist, Tübingen, 1893, p. 48 Cf. „Launoii librum de regia potestate in matrimonium transmittam. Olim juvenis, ante eum editum, in Gallia discussi hanc materiam, quam Serenissimus Dux Magalopolitanus Christianus Ludovicus sententiam meam expeteret super matrimonio suo secundo, quod divortio cum cognata inrediticaverat, et postea, sed serò divortii poenitentia ducebatur." Lettre à Fabricius, 6 janvier 1706. Dutens, t. V, p. 274—5,

[107]) Lettres, s. a. n. d. (1674); cf. dissertation, § 4. Klopp, t. III, p. 127, 128 et 129. Cf. notre Note sur le mot „Patriote". Revue de philologie française et de littérature. T. XXIV (1910), p. 150—3.

[108]) De matrimoniorum Principum Germaniae Protestantium, in gradibus solo canonico jure prohibito contractorum validate Leibnitii dissertatio. Klopp, p. 132—87. Cf. Leibniz historien, p. 24—25. Voir l'analyse dans Hartmann, Leibniz als Jurist, Tübingen, 1893, p. 48—51.

[109]) V. plus haut. Cf. Guhrauer, l. c. Il s'agit de la Regia in matrimonium potestas, 1674. Voir le compte-rendu de cet ouvrage dans le Journal des Savans du 20 mai 1675, p. 148 ss.

[110]) Lettre citée ci-dessus.

Il avait sans doute été amené à s'intéresser à cette affaire matrimoniale par les compatriotes qu'il connaissait à Paris[111]). C'est certainement le suédois Roland qu'il y vit, qui lui apprit certaines particularités sur les cours du Nord; Leibniz les exposa dans un court écrit en français intitulé „Des affaires de Suède", qu'il composa également en 1674[112]).

Il suivait, d'ailleurs de très près les événements contemporains: le 23 septembre 1673, il écrivait un poème latin sur une victoire navale remportée par les marins hollandais sur les deux flottes réunies de France et d'Angleterre[113]); le 19 août 1674, il composait ou copiait la „Relation du combat de Seneff donné contre les confédérés par Monseigneur le Prince de Condé"[114]); la même année il transcrivait un rapport sur les affaires pontificales[115]). C'est sans doute à Paris qu'il prit copie d'un écrit „fait à la Haye par le baron d'Isola l'an 1672 pendant la marche des Allemans vers le Rhin et intercepté"[116]). D'ailleurs, il s'intéressait surtout à ce qui concernait sa patrie. Il s'informait de la situation des affaires politiques en Allemagne auprès du maréchal de Schönborn, du résident Heis, du conseiller Morell, du sous-précepteur Huet et du grand Arnaud; il allait, en 1672, jusqu'à interroger les soldats de Turenne qui venaient de faire une expédition sur le Rhin inférieur[117]); il donnait et demandait des renseignements aux cours de Mayence et de Vienne[118]).

---

[111]) Dans la même lettre, il dit qu'il vient de parler de l'affaire „à Mr. l'Evesque" et prie son correspondent de faire rappeler „à Mr. le Baron, les princesses du duc de Mecklembourg". On peut croire qu'il s'agit du duc Christian-Louis et du baron de Schönborn, puisque Boinebourg était mort.

[112]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 78 n. 71. L'opuscule est édité dans Klopp, t. III, p. 80—84.

[113]) Bodemann, Handschriften. p. 137.

[114]) Id., p. 179.

[115]) „Ristretto generale dell Entrato e Uscita della Rev. camera apostolica di un anno 1674." Id., p. 180.

[116]) „Reflexions sur le doute que l'on propose aujourd'huy, si l'Espagne doit declarer ouvertement la guerre on si doit demeurer dans les termes d'une guerre auxiliaire." Id., p. 179.

[117]) Wild, p. 216.

[118]) Lettre à Lincker, fin 1673 et „Extraict d'une lettre de Vienne du 24 juillet 1675". Klopp, t. III, p. 61—73 et Bodemann, o.c., p. 180.

Une affaire internationale allait lui donner l'occasion de s'occuper à nouveau de la politique allemande. Le 16 février 1674, le prince-évêque Guillaume de Fürstenberg, qui siégeait au congrès de Cologne et était partisan de la France, fut enlevé par un régiment impérial et conduit prisonnier à Vienne; Louis XIV, considérant avec raison ce fait comme une violation du droit des gens, rompit le congrès. Leibniz, qui avait connu le prince à Paris, mais qui était sincèrement attaché à la cause de l'empereur, rédigea, après avoir pris des renseignements, un écrit inspiré à la fois par le patriotisme et l'équité, et qui, a dit un de ses compatriotes; „est une preuve de sa haute moralité d'historien"[119]). Il y déclare qu'il n'a pas varié d'opinion, qu'il est sincère et indépendant, blâme en tant qu'Allemand la trahison de Fürstenberg, mais n'attaque pas moins, au point de vue politique, le procédé de l'empereur[120]).

A ce moment, Leibniz paraît s'être fort occupé de la paix que les Hollandais et les Impériaux cherchaient à conclure avec la France; à cette question se rapportent dans la même année une „Demande d'information", où il dit savoir que le roi n'acceptera de traiter qu'après l'élargissement du prince de Fürstenberg[121]), et un rapport sur la paix[122]); à la fin de l'année suivante, il répétait la même chose au maréchal de Schönborn et donnait toutes sortes de renseignements sur l'état politique général et „la paix du Nord"[123]).

Sans doute Leibniz, qui à ce moment cherchait sa voie et se serait fait volontiers confier une mission diplomatique à Vienne[124]), eût vivement désiré faire partie d'un congrès pour la paix; c'est peut-être pour se préparer à ce rôle de plénipotentiaire qu'il obtint

---

[119]) Klopp, t. III, p. XXXII.

[120]) Sempersimilis, Boni alias atque ab omni falsitate abhorrentis hominis liberrimam et in nullius praejudicium tendens judicium de obductione et detendione Wilhelmi Landgravii de Fuerstenberg, Id., p. 84 ss.

[121]) Id., p. 101—4.

[122]) „Gutachten" von Leibniz über den Frieden vom Jahre 1674. Id., p. 105—11.

[123]) Lettre s. d. (décembre 1675) où on lit: „Nos Plénipotentiaires en sont enfin partis ... Mais on proteste icy qu'ils reviendront en cas que l'Empereur refuse la sequestration du Prince Guillaume." Id., p 51.

[124]) Id., p. XXXII. C'est peut-être lorsqu'il songeait à s'y faire nommer historiographe. Cf. pl. 600, p. 35 n. 2.

d'accompagner en ami l'abbé de Gravel, envoyé extraordinaire de la France à la cour de Mayence, chargé par Louis XIV d'assister aux conférences qui devaient se faire à Marchiennes, en Flandre, „pour le restablissement de la neutralité du pays de Liége"; on considérait à Paris ces conférences „comme une chose de conséquence" et Leibniz pensait y obtenir „quelques lumières pour .... les négociations générales". La chose était déjà presque officielle, quand son entrée au service de Jean-Frédéric l'empêcha d'y donner suite[125]).

Vers l'époque où il projetait ce voyage, en janvier 1676, Leibniz écrivait des notes sur la capitulation que l'électeur de Mayence avait imposée à l'empereur Léopold „pour donner quelque contentement aux deux couronnes qui s'estaient inutilement opposées à son élection" celles de France et de Suède, en la fortifiant „par une confédération de quelques princes de l'Empire appuyée de deux couronnes, qui fut appelée l'Alliance du Rhin[126]). „Croyant que nul ne pouvait en donner une meilleure interprétation politique que l'électeur, et lui-même ayant" été quelque temps familier avec ceux qui furent chargés de la rédiger, il donna en latin „un petit specimen d'interprétation politique sur certains points"[127]). C'est là, semble-t-il, le dernier essai proprement politique écrit par Leibniz en France; peut-être sa rapporte-t-il à son projet d'entrer au service de l'empereur[128]).

A cette action politique qu'il dirigea surtout en faveur de sa patrie, nous pouvons rattacher l'activité qu'il déploya à Paris pour fonder des sociétés savantes surtout en Allemagne. Ce projet, qu'il devait reprendre à plusieurs reprises et en partie réaliser, se rattache sans doute aux essais qu'il avait faits à Mayence[129]); mais Leibniz a dû le préciser pendant son séjour en France à la vue des sociétés de Paris et de Londres. Il l'a, d'ailleurs, exposé surtout dans les derniers temps de son séjour à Paris.

---

[125]) Lettre à Jean-Frédéric s. d. (mi février 1676). Klopp, t. III, p. 293—4.

[126]) Lettre s. d. n. a. Id., t. I, p. XIX.

[127]) Il., p. 394, faisant partie des Notae breves selectae ad Capitulationem Leopoldinam interpretationis politicae specimen, cit. p. 391—8, s. d. (nous la donnons d'après le Ms. XIII 927 de Hanovre).

[128]) V. Leibniz historien, p. 26 n.

[129]) Id., p. 10.

C'est au mois de mai 1676 qu'il en rédigea des essais en latin[130]); il les destinait à un prince allemand, sans doute au duc de Brunswick[131]) au service desquel il allait entrer. Il lui proposait de fonder une „Société impériale germanique" qui aurait pour objet l'étude des sciences naturelles et qu'il rêvait d'organiser sur la modèle des congrégations. „Il s'étonnait que de tant de fondations pieuses aucune ne fût consacrée au progrès des sciences et au bonheur de genre humain; il regrettait que tant de richesses fussent accaparées et immobilisées par les ordres religieux, et semblait désirer qu'on en mît une partie au service de la science[132]). „Le but de la société devait-être de constituer une encyclopédie de toutes les sciences qu'elles-mêmes représentent[133]) et, pour y arriver, Leibniz préconisait l'emploi de correspondances avec les principaux savants de l'Europe[134]).

La future société devait être avant tout allemande. Leibniz était profondément patriote; qui, tout en admirant le Journal des Savans, il déclarait à Mayence qu'il ne fallait pas l'imiter[135]), regrettait que les Allemands, possédant les meilleurs praticiens, les meilleurs chimistes et les meilleurs mécaniciens de l'Europe, empruntassent tout aux autres nations de l'Europe et négligeassent leur propre langue[136]) et qui déclarait que celle-ci, bien supérieure aux

[130]) Quaedam de Societate Philadelphica proponenda Leibnitii annotata. De fundatione ad scientiam provehendam institutione; Consultatio de naturae cognitione ad vitae usus promovenda instituendaque in eam rem Societate Germana quae scientias artesque utiles vitae nostra lingua descitat patriaeque honorem vindicat. Klopp, t. III, p. 307–30.

[131]) Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris, 1903, p. 96 n. 2.

[132]) Id., Logique, p. 127 et 507 (surtout d'après Klopp, p. 308).

[133]) „Conscribatur Encyclopedia Scitutiarum humanarum. Nam tanta rerum connexio est, ut una scientia sine alia vix perfici possit." Klopp, t. III, p. 329; cf p. 309. Cf. le passage où il dit que les Académiciens peuvent former „Encyclopaediam artium et scientiarum". Mémoire s. d. (1672—73). Id., p. 4 et cf. Nouvelles ouvertures (que nous avons cru pouvoir dater du séjour à Paris, v. Leibniz historien, p. 344 note 10). Couturat, Opusc. p. 228.

[134]) Klopp, p. 309 et 328.

[135]) „Nos vero non decat nos a Gallis pendere, dum illis res notras in acta sua referre libeat, quod alioqui paxius faciunt." Id, t. I, p. 87.

[136]) Klopp, t. III, p. 313—4.

langues latine et romanes, était „la pierre de touche des vérités solides“ [137]). Aussi voulait-il employer exclusivement l'allemand afin de mettre ses communications à la portée de tous; d'ailleurs, pour lui, la connaissance des langues anciennes étant indispensable, ne risquait pas de se perdre [138]).

A Paris, Leibniz ne s'occupa pas seulement de politique et de sociétés savantes, il fit encore des recherches d'économie politique. Venu dans une ville considérable, riche et peuplée, capitale d'un royaume extrêmement prospère, il rechercha les causes de cette richesse et de cette prospérité et, s'il n'écrivit guère à ce moment d'opuscules proprement économiques, il recueillit une riche moisson d'observations.

Dès 1669, Leibniz avait songé à établir en Allemagne des manufactures et à améliorer le commerce [139]). Habitant la France, au moment le plus brillant du ministère de Colbert, il se demanda les raisons de la grandeur du royaume et il les trouva dans le souci du ministre de développer „la navigation, les manufactures et le commerce“ [140]). D'ailleurs, cet éclat ne l'éblouit pas, sa qualité d'étranger et son sens critique toujours en éveil lui faisaient sentir qu'à côté de ces splendeurs il y avait de grandes misères; il recherchait, dans un mémoire latin, la cause des maux dont souffrait la France [141]). Paris fleurit, y disait-il, mais les provinces sont épuisées [141a]); le peuple est appauvri par la guerre et le roi volé par les financiers. Les principales misères du royaume sont, pour lui, dues à l'usure, à la mévente des terres au petit nombre des fermiers et au vil prix des marchandises: il n'y a de riches que le roi, ses ministres.

[137]) „itaque germanicam linguam esse velut lapidem Lydium cogitationum solidarum cum effecim in realibus foecondissima in imaginariis paupertissima.“ Suite de la lettre citée pl. haut.

[138]) Klopp, t. III, p. 318 et 323—4.

[139]) Leibniz historien, p. 592.

[140]) Mémoire cité pl. haut, p. 133.

[141]) Mala Franciae, s. d. (1672—3). Klopp, t. III, p. 78—79.

[141a]) „Parisii florent, provinciae exhauriuntur.“ Id., p. 78. Cf. le jugement porté quelques années plus tard (1678) par l'ambassadeur de Venise: „Paris est une ville riche, mais il ne faut pas se représenter la France d'après Paris. Les habitants de la province sont très appauvris par les impôts et le passage des troupes.“

les financiers et les nobles, le reste meurt de faim et seuls les hôpitaux sont florissants[142]).

Leibniz, qui s'occupait de mécanique pratique[143]), se préoccupait surtout de savoir ce qui avait fait la prospérité de l'industrie française. Il en trouvait les manufactures très florissantes, „partie par l'adresse de la nation, partie par le soin particulier du Roy qui a fait venir les meilleurs ouvriers de tous le costés et n'espargne rien pour tirer d'eux leurs secrets et inventions"[144]). Il s'efforçait lui-même de saisir les procédés des artisans et des hommes de métier afin de les transporter en Allemagne[145]). Il y arrivait assez facilement, grâce à la construction de sa machine arithmétique qui le mettait en relations avec des ouvriers, et à quelques pourboires qu'il distribuait d'ailleurs, assez parcimonieusement[146]). Il s'occupait surtout des produits pratiques ou coûteux, comme le travail du fer, le moulage et la fonte des médailles, la fabrication des soieries et la teinture des étoffes, les porcelaines et les vernis, et „une infinité de curiosités comme dans l'orfèvrerie, émaillerie, verrerie horlogerie, manufactures de cuir, poterie d'étain, aux quelles les estrangers pour la plupart ne prennent pas garde, et dont pourtant une seule rapportée chez eux payeroit leurs dépenses[147]). En outre, il recherchait encore leurs procédés industriels dans les „livres françois curieux ou pour les arts et les sciences" et dans les ordonnances de Colbert[148]).

Telle fut à Paris l'activité politique et, si l'on peut dire,

---

[142]) Même mémoire, p. 79.

[143]) V. pl. bas, p. 38 ss.

[144]) Lettre à Habbeus s. d. (avril 1673). Klopp, t. III, p. 227.

[145]) Lettres à Jean-Frédéric, 26 mars 1673 et 21 janvier 1675. Id., p. 267 et 276.

[146]) „Comme Paris est la Metropolitaine de la Galanterie, il seroit important de picher des ouvriers d'icy le fin et le delicat de leurs secrets, ce qu'on peut faire quelques fois avec adresse meslée de quelque petite libéralité .... Pour vray, j'ay eu l'occasion de ne frequenter pas seulement quantité de bons ouvriers, mais de tirer aussi quelque chose d'eux, et si j'avais voulu faire quelques fois de petites depenses, j'aurais appris beaucoup davantage." Suit la mention de la machine arithmétique. S. 227—8 de la lettre à Habbeus, citée pl. haut, p. 37 n. 5)

[147]) Même lettre, p. 228.

[148]) Id., p. 229.

économique, de Leibniz. L'unité de cette activité réside dans sa signification patriotique, car Leibniz orienta sans cesse ses essais diplomatiques et ses recherches industrielles vers le bien de l'Allemagne. La souplesse qu'il y déploya n'est rien auprès de la variété d'aptitudes dont il fit preuve dans ses études scientifiques, littéraires et philosophiques.

IV.

Parmi les sciences, Leibniz paraît s'être surtout occupé des mathématiques, témoin le grand nombre de mathématiciens qu'il fréquenta à Paris[149]) et la grande quantité de manuscrits qu'il consacra aux mathématiques dont la plupart subsistent à la bibliothèque de Hanovre[149a]). C'est à Paris qu'il découvrit une nouvelle branche des mathématiques, le calcul infinitésimal[149bis]).

En dehors de ses aptitudes naturelles, Leibniz ne semblait guère préparé à cet ordre de sciences par ses études antérieures[150]). A son arrivée en France, il était, dit-il lui-même, „un géomètre autodidacte, mais peu expérimenté, n'ayant pas la patience de parcourir de longues séries de démonstrations". Il connaissait la géométrie du P. Fabri, les études de Cavalieri sur les indivisibles, celles de Grégoire de Saint-Vincent et de Léotaud sur la quadrature du cercle; mais il ignorait les ouvrages de Viète et de Descartes,

---

[149]) „les voyages me donnerent la connaissance de ces grands personnages qui me firent prendre goût aux mathématiques; je m'y attachai avec une passion d mesurée pendant les quatre années que je demeuray à Paris." Discours de métaphysique, s. d. (1686 environ), Foucher de Careil, Nouvelles lettres ... de Leibniz, Paris, 1857, p. 21.

[149a]) D'après la lettre de Leibniz à Bernouilli s. d. (avril 1703) citée par Foucher de Careil, art Leibniz, Biographie Michaud, t. XXIV, p. 8, il aurait couvert de notes et de problèmes 200 feuillets; la plupart sont datés et ont été classés par C.-J. Gehrardt dans E. Bodemann, Handschriften, no. XXXV, p. 285—314. Beaucoup ont été publiés par Gehrardt, Die Mathematischen Schriften von ... Leibniz, d'autres l'ont été par L. Conturat, Opuscules ... de Leibniz. Paris, 1903.

[149bis]) Etant tout à fait étranger aux mathématiques, nous nous sommes bornés à exposer, surtout d'après les biographies citées aux notes 1 et 3. les origines du calcul infinitésimal.

[150]) Cantor, t. III, p. 29; cf. Hannequin, Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie, Paris, 1908, t. II, p. 20.

fondement de la géométrie analytique, puisqu'il avait fait „un calcul géométrique pour trouver les surfaces des quadrilatères et des cubes", faute de savoir que ces mathématiciens „avaient déjà bien mieux traité cette question". En algèbre, il connaissait les livres d'auteurs obscurs, Langius et Blavius, mais non l'algèbre de Descartes, qui lui „avait paru trop difficile"[151]).

Jusque là, semble-t-il, Leibniz s'était occupé surtout d'arithmétique: il s'était „un peu exercé aux propriétés des Nombres" et à leurs combinaisons; il avait fait „même une remarque considérable sur les différences" des séries des nombres[152]), à savoir que, lorsqu'on prend les différences successives des termes d'une série numérique puis les différences des différences, et ainsi de suite un nombre suffisant de fois, on arrive à un nombre constant; il appelait ces différences „génératrices", parce qu'il pouvait, d'après ces différences, retrouver les termes de la série[153]).

[151]) Lettre à Bernouilli citée pl. haut note 149; cf. lettre à l'Hospital, 27 décembre 1694. Gehrardt, Math., t. II, p. 258—9 (reproduite par Hoefer. Nouvelle biographie universelle, t. XXIX, p 490), et „Eram ego hospes plané in interiore Geometria, cum Lutetiae Parisiorum, A. 1672. Christiani Hugenii notitiam nactus eram, cui viro, post Galilaeum et Cartesium ... plurimum debere cognosco." Acta Eruditorum, 1691, juin, p. 257 (Dutens, t. III, p. 251). Il s'agit de la Geometria indivisibilibus continuorum nova quaedam ratione promota de Cavalieri, 1635, réditée en 1653; du Ductus de Grégoire de Saint-Vincent, c'est-à-dire peut-être de l'Opus geometricum quadraturae circuli et sectionum con., 1647; des Elements des curvilignes et peut-être de l'Etymon quadraturae circuli hactenus editorum celeberrima et examen circuli quadraturae Gregor a St. Vincentis de Leotand et de la Synopsis Geometrica, 1669, du P. Honoré Fabri, qui avait été le correspondant de Leibniz. Cantor, t. II, p. 832, J 13 et J 16, t. III, p. 78.

[152]) Lettre à la comtesse de Kilmansegg, 18 avril 1716. Dutens, t. III, p. 456.

[153]) D'après la lettre à Oldenburg du 3 février 1673. Leibniz y donna comme exemple une série de nombres cubiques; les différences des différences aboutissent finalement à 6 et à 0:

1		8		27		64		125		
	7		19		37		61			
		12		18		24			30	
			6		6		6			
				0		0				

Dutens, t. III, p. 16—17; cf. Cantor, t. III, p. 76.

C'est sans doute de questions semblables qu'il s'occupa dans la première année de son séjour à Paris, puisqu'il y perfectionna sa machine arithmétique[154]); mais ses progrès dans ce domaine paraissent avoir été peu marqués. Le premier voyage qu'il fit à Londres, où il montra cette machine aux membres de la société royale[155]), lui fut une occasion de s'entretenir de mathématiques. Ayant rencontré chez le grand chimiste Boyle le mathématicien Pell, Leibniz lui fit part de sa découverte sur les „différences génératrices"; Pell lui apprit qu'elle avait déjà été faite par le mathématicien Regnault de Lyon et publiée par un chanoine de cette ville, nommé Mouton, dont il lui communiqua l'ouvrage. Toutefois, Leibniz vit qu'il avait été plus loin que les Français et qu'il était en état de sommer, sur les mêmes principes, des séries infinies de fractions[156]), car étant donnée „une série décroissante à l'infini, son premier terme est égal à la somme de toutes les différences"[157]). Leibniz fit encore part à Pell d'„une certaine observation" qu'il avait faite „sur les Nombres". Pell lui apprit qu'elle existait déjà dans l'ouvrage de Mercator de Holstein, qui l'avait faite à propos de l'hyperbole; Leibniz rapporta en France le livre de Mercator[158]).

Peut-être ces coïncidences l'engagèrent-elles à étudier d'une manière plus approfondie la production mathématique contemporaine; sûrement il fut poussé à le faire par Huygens, car il déclare n'être entré dans les mathématiques „les plus profondes qu'après avoir conversé avec lui"[159]); Leibniz a souvent rendu justice à ce maître

[154]) V. pl. bas.

[155]) Couturat, Logique, p. 295, sans doute d'après le passage cité pl. haut, note 1.

[156]) Lettre à Oldenburg citée. Dutens, t. III, p. 16—20.

[157]) Lettre citée à l'Hospital, Gehrardt, Math., t. II, p. 260.

[158]) Lettre citée à la comtesse de Kilmansegg. Dutens, t. III, p. 456—7; il s'agit de la Logarithmotechnia, où Mercator a publié „la quadrature de l'Hyperbole ou bien les Logarithmes par leur moyen". Sa méthode consistait à „continuer la division a l'infini dans les lettres, comme les Arithmeticiens le font dans les nombres rompus, quand ils les expriment par les entiers en decimales." Bodemann, Handschriften, p. 308. Leibniz parle de la méthode de Mercator dans une lettre à Oldenburg du 27 août 1676. Dutens, t. III, p. 48—50.

[159]) Lettre à Remond, 10 janvier 1714. Gehrardt. Philo.. t. III, p. 606.

à qui, disait-il, il devait le plus après Képler et Galilée[160]). Il nous a lui-même raconté dans le détail comment s'était exercée cette influence.

Peu après son retour de Londres, Leibniz reçut de Huygens un exemplaire de son ouvrage sur le pendule qui venait de paraître; ce fut pour lui „le commencement ou l'occasion d'une étude géométrique plus approfondie“[161]). Leibniz dut y trouver des indications sur l'étude de la cycloïde et des lignes courbes en général[162]). Peut-être s'attacha-t-il, en raison de ses études de mécanique, à la partie qui concerne le centre de gravité des figures et des corps, car, s'en entretenant avec l'auteur, celui-ci lui montra qu'il n'avait „pas une notion assez exacte du centre de gravité“, le lui „expliqua en peu de mots“ et le renvoya là-dessus, pour plus de détails, à Pascal.

Aussitôt Leibniz, docile à la voix du maître et un peu honteux de son ignorance, „voulant sérieusement étudier la géométrie“, demanda Pascal à Huygens et Grégoire de Saint-Vincent à la bibliothèque royale[163]); il revit sans doute les démonstrations de Grégoire sur la quadrature du cercle et de l'hyperbole[164]), et étudia

---

[160]) V. pl. haut, n. 151 et lettre à l'Hospital. 14/24 juin 1695 Gehrardt, Math., t. II, p. 258. Les travaux de Képler ont pu lui donner la première idée du calcul infinitésimal: v. Foucher de Careil, sont cité pl.-haut, note 1, p. 488. Leibniz a écrit à propos du pendule: „L'invention de M. Huygens est une suite des découvertes de Galilée.“ Lettre à Thomas Burnet, 22 novembre 1695. Gehrardt, Philo., t. III, p. 169. Sur l'influence de Descartes, v. ci-dessus, p. 47.

[161]) Lettre à Bernouilli citée pl. haut, n. 149. Il s'agit de l'Horologium Oscillatorium. In fol. Parisiis, 1673. Cf. écrite à Huygens en 1690, à propos de l'ami de son traité de la lumière: „Si j'avais l'âge et le loisir de mon séjour à Paris, j'espérerois qu'il me pourrait servir en Physique comme votre premier present me fit avancer en Géometrie.“ Gehrardt, Math., t. VI, p, 188.

[162]) Dans la 2e et la 3e partie, d'après le compte-rendu du Journal des Savans du 1 janvier 1674, p. 159. Cf. „Exponenda ... inventa Deltonvillei seu Paschalii, et ipsius imprimis Hugeii de Cycloidis non ad pendula sone pulcherrimo“. Lettre à Jean-Bernouilli, 28 décembre 1696. Gehrardt, Math., t. III², p. 353.

[163]) Lettre à Bernouilli citée pl. haut, n. 149.

[164]) „Etsi Gregorius a S. Vincentio quadraturam circuli, et hyperbolae non absolverit, egregia tamen multa dedit.“ Lettre aux P. des Bosses, 2 mai 1710. Gehrardt, Philo., t. II, p. 403.

les oeuvres de Pascal. „En examinant par hasard sa démonstration de la mesure de la superficie sphérique[165]), il vit aussitôt que la méthode employée pour un arc de cercle pourrait s'appliquer généralement à toutes les courbes[166])"; c'est là que Leibniz trouva l'idée du „triangle caractéristique", aux côtés infiniment petits on différentiels[167]). Huygens, à qu'il en fit part aussitôt, fut frappé de la découverte et lui dit que c'était précisément là le theorème sur lequel il s'appuyait „pour trouver la surface des paraboles, ellipses et hyperboles"[168]).

Mais ces constructions étaient purement géométriques et Leibniz ne s'y servait pas du calcul algébrique[169]); Huygens l'ayant engagé à „consulter Descartes et Slusius, qui montraient pour étudier la nature des courbes la manière de former l'équation particulière de chacune, „pour expliquer la nature des lignes courbes", il examina la géométrie de Descartes et les équations de Sluse, que Huygens était alors seul à connaître[170]). „Flatté par le succès et la grande quantité de matières qui naissaient" ainsi sous ses yeux, Leibniz s'adonna dès lors avec ardeur aux mathématiques et, en cette année 1673, en remplit „quelques centaines de pages", divisant

[165]) Lettre à l'Hospital citée. Id., Math., t. II, p. 259.

[166]) Lettre à Bernouilli citée.

[167]) „Mihi contigit adhuc tironi in his studiis, ut ex uno aspectu cujusdam demonstrationis de magnitudine superficiei sphericae, subito magna lux oboriretur. Videtam enim generaliter figuram factam ex perpendicularibus ad curvam, axi ordinatim applicatis? (in circulo radiis) esse proportionalem superficiei ipsius solidi, rotatione figurre circa axem geniti. Quo primo theoremate (cum aliis tale quid innotuisse ignorarem) mirificè delectatus, statim comminisc bar triangulum, quod in omni curva vocabam characteristicum, cujus latera essent indivisibilia (vel accuratius loquendo infinitè porva) seu quantitates differentiales". De Geometrie recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum. AA. EE. 1686. Gehrardt, Math., t. V, p. 232. Cf. Cantor, t. II, p. 916 et t. III, p. 162—4.

[168]) Lettres citées ci-dessus.

[169]) „Nec dum vero Algebraico calcule utebar, quam cum adjecissem, mox quadraturam Arithmeticam, aliaque mul a inveni." Suite du passage cité ci-dessus,

[170]) Lettres à Bernouilli et à l'Hospital citées; à Varignon s. d. (début de 1710). Gehrardt, Math.; t. IV, p. 109. Il s'agit du français René François de Sluse. V. Cantor, t. II, p. 917—8 et t. III, p. 137—8.

son travail „en deux parties, les assignables et les inassignables", rattachant aux premiers „la somme des nombres, les transpositions les cylindres tronqués", aux seconds tout ce qui s'obtenait par l'emploi du triangle caractéristique. Il lut ensuite la géométrie de James Gregory, où il trouva le même genre de démonstrations, puis Pascal, qui lui présenta „l'aperçu de la majeure partie de ses théorèmes".

Ayant ainsi pénétré dans la géométrie analytique, Leibniz entrevit nettement „qu'il y avait des choses plus élevées encore, mais que pour les expliquer il fallait une nouvelle méthode de calcul"[171]), qui dépasserait l'algèbre et n'obligerait pas à recourir à des constructions géométriques; il se mit alors à chercher une sorte de supplément à l'algèbre[172]). Il essaya d'abord d'obtenir une méthode générale pour la détermination des tangentes applicable à toutes les courbes, en considérant une courbe comme un polygone d'un nombre infini de côtés et en y construisant le triangle caractéristique ayant pour côtés un arc infiniment petit de la courbe, les différentielles des ordonnées et des abscisses des points limites. Il se demande alors comment, inversement, en partant des différentielles, on peut arriver à retrouver les fonctions primitives, comment, en partant des tangentes, remonter aux ordonnées ce qui est pour lui „l'analyse de l'analyse". Il reconnaît l'analogie de ce problème et de celui des quadratures[173]). Ce qu'il appelait „la méthode inverse

[171]) Lettre à Bernouilli citée. Sur Gregory, v. Cantor, t. III. p. 62—63.

[172]) „Sed nescio quomodo non satisfaciebat mihi calculus Algebraicus in hoc negotio, multaque quae analysi voluissem, praestare adhuc cogebar figurarum ambagibus, donec tandem verum Algebrae supplementum pro transcendentibus inveni, scilicet meum calculum indefinitè parvorum." Suite du passage cité pl. haut, p. 31 n. 21.

[173]) V. dans l'art. cité de Foucher de Careil et dans Cantor, t. III. p. 165, la résumé de la Methodus nova investigandi tangentes, dont voici les principaux passages: „Tota questio est quamodo ex differentiis duarum applicaturum ipsae inveniri queant applicatae." „Regressus an haberi potest a tangentibus aut aliis functionibus ad ordinatas, questio est magna . . . Est quaedam ipsius analyseos analysis, in qua profecto consistit apex scientiae humanae, in hoc quidem genere rerum." „Hinc intelligi potest fere totam doctrinam de methodo tangentium inversa revocabilem videri ad quadraturas." „Duae questiones, una de invenienda descriptione curvae ex

des tangentes", et qui constituait pour lui „le point culminant de la géométrie" lui paraissait avoir été suivi par Descartes[174]); Leibniz se mit alors à essayer de resoudre ce problème d'une façon générale en recherchant la méthode qui avait servi à déterminer les quadratures[175]); en octobre 1674, il déclarait qu'on pouvait, par „la méthode inverse des tangentes", trouver les quadratures de toutes les figures et rendre ainsi analytique la science des sommes et des quadratures, problème que nul n'avait résolu jusqu'alors[176]). C'est évidemment en appliquant ces principes, qu'il donna vers la même époque sa „quadrature arithmétique" c'est-à-dire une série indéfinie de nombres rationels[177]) „qui faisait pour le Cercle ce que celle de Mercator avait faite pour l'Hyperbole"[178]), et donnait „la veritable proportion . . . entre le cercle et son quarré, qu'on a(vait) cherché depuis Archimede", jusqu'alors sans la trouver ni surtout la démontrer[179]). Leibniz l'envoya le 6 novembre 1674 à Huygens[180]), qui parait l'avoir présentée à l'Académie des sciences et la communiqua à Cassini[181]).

---

ejus elementis, altera de invenienda figura ex datis differentiis, redigi potest in eamdem."

[174]) V. dans la même article les principaux passages du l'Inquisitio in methodum qua Cartesius invenit proprietates suorum oralium, lib. 2, Geometr., 1674, où il termine par: „Sed in hoc inquiremus, nunc ad methodum tangentium inversam redes, quam nemo hactenus tradidit, cum sit tamen apex geometriae."

[175]) Schediasma de serierum summis et seriebus quadraticis, octobre 1674.

[176]) Schediasma de methodo tangentium inversa ad circulum applicata, où on lit: „Ex methodo tangentium inversa sequi figurarum omnium quadraturas, ita scientiam de summis et quadraturis quod ante a nemine ne speratum est quidem, analyticam reddi posse."

[177]) Cf. pl. haut, p. 31, n. 169. „Habebis meam quadraturam Circuli ejusque partium, per seriem numerorum rationalium infinitorum." Lettre à Oldenburg, 28 décembre 1675. Dutens, t. III, p. 22 et 35.

[178]) Lettre citée à la comtesse de Kilmansegg. Id., p. 457.

[179]) Lettre à Colbert s. d. (1675). Klopp, t. III, p. 211.

[180]) Cantor, t. III, p. 79; „Le decouverte fit du bruit à Paris. M. Huygens la fit valoir, [et cela, joint à d'autres raisons, fit qu'on me destina une place dans l'Academie royale des Sciences." Lettre citée ci-dessus.

[181]) „Extrait d'une lettre de Mons. Cassini à l'auteur du Journal

Croyant, avec tous les Français, être le premier „qui avait fait quelque chose de tel sur le Cercle", Leibniz en écrivit vers le mois d'avril de l'année suivante, à Oldenbourg. sécretaire de la société royale de Londres, qui lui répondit que Newton „avoit donné des choses semblables, non seulement sur le Cercle, mais encore sur toutes sortes d'autres figures" et lui „en envoya des essais"[182]; Leibniz en profita sans doute pour perfectionner sa méthode. Avant de quitter Paris, il aurait en effet voulu faire imprimer sa quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole, d'où il tirait une trigonométrie sans tables; il n'eut pas le temps d'exécuter ce projet[183].

Cependant, en „joignant ses anciennes observations sur les différences des Nombres à ses nouvelles méditations de Géométrie"[184], Leibniz était arrivé à voir que „trouver les quadratures ou les sommes des ordonnées n'est autre chose que trouver une ordonnée . . . dont la différence est proportionnelle à l'ordonnée donnée" et que „trouver la tangente n'est autre chose que différentier et que trouver les quadratures n'est autre chose que sommer, pourvu qu'on suppose les différences infiniment petites" et que, „nécessairement les grandeurs différentielles se trouvent hors de la fraction, et qu'ainsi on peut donner des tangentes sans se mettre en peine des irrationnelles et des fractions[185]". Il était donc en possession de sa méthode et de ses principaux résultats.

Restait à rendre ces résultats pratiques et cette méthode maniable par l'invention d'une notation commode suffisamment ab-

---

des sçavans touchant les régles de Mons. de Leibniz pour faire les operations de trigonométrie sans tables", commentant par: „J'ai obtenu de Mons. de Leibniz les régles qu'il a trouvées pour la quadrature du cercle et de l'Hyperbole." Bodemann, Handschriften, p. 313. Nous ne l'avons pas trouvée dans le J. des SS.

[182]) Lettre citée pl. haut, p. 33 n. 178. Cf. Cantor, t. III, p. 79.

[183]) Cantor, l. c. C'est le „De quadratura arithmetica circuli, eclipseos et hyperbolae, cujus corollarium est trigonometria sine tabulis Autore G. G. L." et le „Comendium quadraturae arithmeticae", éd. per Gerhardt, t. V, p. 93—107. Il entra là-dessus en correspondance avec Soudry, à qu'il écrira le 22 novembre 1677. Bodemann, Handschriften, p. 286, no. 875.

[184]) Lettre citée pl. haut, p. 33 n. 178.

[185]) Lettre à l'Hospital citée, fin.

straite, et pourrions nous dire, d'une unité appropriée au nouveau genre de cacul. C'est ce que fit Leibniz à la fin d'octobre et au commencement de novembre 1675. Il représente la somme des y par le signe d'intégration $\int$, depuis lors généralement adopté; il représente par d les différences. C'est là l'algorithme du calcul infinitésimal, découvert le 29 octobre. Moins d'un mois après, il indique l'expression d comme applicable à toutes les courbes. C'est là, déclare-t-il, un spécimen fort élégant de la méthode inverse des tangentes et de sa réduction aux quadratures (21 novembre 1675[186]). Un peu plus tard, Leibniz paraît avoir donné les règles du nouveau calcul à Arnauld[187]). C'est, semble-t-il, pour faire valoir sa découverte, qu'il passa par l'Angleterre et la Hollande en retournant en Allemagne[188]).

C'est donc à Paris, dirigé par Huygens, en profitant des recherches de Pascal et en perfectionnant l'analyse de Descartes, que Leibniz a découvert le calcul intégral et différentiel. Il a toujours reconnu ce qu'il devait à Huygens et à Pascal[189]). Celui-ci a pu exercer sur lui une influence d'autant plus considérable, que Périer[190]), des Billettes[191]) et peut-être Arnaud[192]) lui en avaient prêté des manuscrits inédits. Presque tous se rapportaient aux mathématiques[193]); le principal était l'„Essai sur les coniques" que Périer lui avait donné „à lire et à ranger"[194]) et que Leibniz jugea digne d'être imprimé[195]). Au contraire, et bien qu'il ait connu

[186]) Cantor, t. III, p. 165.

[187]) Dans une lettre du 12 décembre 1675. Rommel, t. II, p. 381 note.

[188]) Lettre citée pl. haut, p. 33 note 178.

[189]) V. pl. haut, p. 30 et 31.

[190]) Lettres à Oldenburg, 20 mai et 12 juin 1675. Gehrardt, Briefwechsel, p. 123 et 126.

[191]) Bodemann, Handschriften, p. 305.

[192]) Couturat, Logique, p. 183 note 2.

[193]) „non nulla inedita Pascalii legenda accepi, sed pleraque mathematica." Lettre à Seckendorf citée pl. haut.

[194]) Lettre à Remond, 14 mars 1714. Gehrardt, Philo., t. III, p. 613.

[195]) Lettre à Périer, 30 août 1675. Id., Briefwechsel, p. 133 et 135. Leibniz en parle en details dans une lettre à Placcius du 27 novembre 1686. Dutens, t. VI. p. 34.

aussi des manuscrits inédits de Descartes[196]), il est plus difficile d'entrevoir ce qu'il leur doit, parce qu'il ne l'a jamais reconnu. Leibniz, assez jaloux du grand philosophe qu'il considérait un peu comme son rival, a toujours essayé d'en ravaler les découvertes plutôt que de lui rendre justice[197]). Et cependant il se rattache plus peut-être à Descartes qu'a Pascal: alors que celui-ci avait voulu employer un procédé synthétique, Leibniz „reste fidèle a l'analyse cartésienne" cherchant seulement à la perfectionner et arrivant, finalement, à la généraliser[198]).

A ces ressources qu'il a tirées de ces mathématiciens et de ce philosophe, nous devons ajouter celles qu'il a puisées dans ses propres recherches et dans la tournure même de son esprit. Le principe du calcul différentiel, a-t-il dit, est que chaque quantité étant composée de ses éléments, chaque élément peut être considéré comme une fonction de la quantité elle-même, pour ne pas multiplier les lettres inconnues; il en résulte une certaine méthode de calcul, avec un algorithme approprié, soit que les éléments soient comparables à des quantités, comme dans les séries numériques ou les quantités definies, soit qu'ils soient incomparablement plus petits, comme dans les quantités continues, ce qui faisait dire à Tschirnhaus que la méthode de Leibniz était un résumé de résumé[199]).

On peut, d'ailleurs, en envisager la découverte à un double

---

[196]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 75 n. 54.

[197]) V. Leibniz historien, p. 478 note 3.

[198]) Foucher de Careil, art. cité, en partie d'après un passage cité de la méthode de l'universalité, où il faut, dit-il, réduire les figures différentes en harmonie „par une méthode analytique, au lieu de synthétique", comme Desargues et Pascal. Couturat, o pusc., p. 98.

[199]) „Nervus veri calculi differentialis est, unam quamque quantitatem habere sua elementa, et elementum tanquam affectionem quandam seu fonctionem quantitatis ipsius considerari posse, ne literae incognitae praeter necessitatem multiplicentur, atque inde certa quadam calculandi ratione pendere, algorithmo proprio comprehenda, idque locum habere, sine elementa sint comparabilia quantitatibus, ut in seriebus numericis seu quantitatibus discretis, sive incomparabiliter minora, ut in quantitatibus continuis, ubi compendium est majus. Dn. Tschirnhausius de meo methodo dicere solebat, esse compendium compendii." Lettre à Chr. Wolf s. d. (après le 19 juillet 1716). Gehrardt, Halle, 1860, p. 186.

point de vue, logique et métaphysique. Si on considère le premier, elle se rattache nettement à la „caractéristique“ et à la „combinatoire“. Leibniz a recherché toute sa vie ce qu'il appelait la caractéristique universelle, c'est-à-dire l'emploi de caractères on de signes servant de symboles aux choses et aux idées, dans le genre de l'arithmétique et de l'algèbre, mais d'une nature plus générale[200]). A Paris même, il exprimait ces mêmes principes dans un fragment écrit en français intitulé „de la méthode de l'universalité“, où il étudiait les différents caractères, signes et lettres, les opérations diverses et appliquait les premiers aux infinis et aux infiniment petits[201]). Lui-même déclarait plus tard que sa découverte du calcul infinitésimal provenait de la recherche de symboles nouveaux et généraux, destinés à désigner des rapports et des fonctions et celui de ses compatriotes qui s'est le plus occupé de ses travaux mathématiques a pu dire que „l'algorithme qu'il a si heureusement choisi pour l'Analyse supérieure doit être considéré simplement comme un résultat de ces recherches; il n'est originairement rien autre chose . . . qu'une caractéristique, qu'un calcul opératoire[202]). „C'est aussi à la combinatoire, c'est-à-dire à „la science générale des formes et des formules“, qui était pour lui „le véritable art d'inventer“, et aux combinaisons qu'il en faisait, qu'il rapportait l'invention de la quadrature arithmétique et du calcul infinitésimal lui-même[203]).

Ce processus logique n'est cependant pas la seule racine que cette grande découverte ait eue dans l'esprit de Leibniz; elle se rattache à sa conception générale du monde. Non seulement „l'idée des différents ordres de grandeur, dont chacun est infini par rapport au suivant, est une idée fondamentale sur laquelle reposait toute sa philosophie“[204]); mais encore celle-ci peut, croyons nous, se ramener entièrement a la notion de continuité[205]). S'il en est ainsi, Leibniz devait tendre à mesurer aussi exactement que possible les

[200]) Couturat, Logique, p. 81—84.

[201]) Id., Opusc., p. 97—143, surtout p. 97—107.

[202]) Id., Logique, p. 83—87, reproduisant p. 85 un passage de Gehrardt.

[203]) Id., p. 288 et 295.

[204]) A. Lalande, Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, 1893, p. 107.

[205]) Voir notre Leibniz historien. livre II. chap. VI: la philosophie de l'histoire, surtout p. 667—694.

grandeurs continues, qui jusqu'alors échappaient au calcul, en leur cherchant en quelque sorte une unité qui leur fût appropriée: c'est ce qu'il a fait en découvrant le calcul infinitésimal, dont l'unité toute conventionnelle est l'élément infiniment petit[206]), et dont on a pu dire „qu'il est pour le mathématicien ce que le microscope est pour le naturaliste“[207]).

A côté de ces inventions théoriques, Leibniz en fit d'autres, d'un caractère éminement pratique, qui se rapportaient aux mathématiques. A son arrivée à Paris, il aimait „surtout à apprendre à connaître les machines et à en inventer[208]). „Comme ils'occupait alors principalement d'arithmétique, il voulut, à l'imitation d'un instrument à compter les pas, construire une machine qui effectuerait des opérations numériques[209]); peut-être l'exemple de Pascal, qui avait inventé un appareil pour faire des additions et des soustractions[210]), n'y fut-il pas étranger. La machine arithmétique de Leibniz était construite avant 1673, puisqu'il la montra à la société royale de Londres[211]); un des membres de cette société, nommé Moreland, lui en fit voir une qu'il avait, d'après le système de Neper, actionnée par des bâtons, et qui n'effectuait aussi que les deux premières opérations[212]). Leibniz, tout en se servant de roues dentées, profita sans doute de ce modèle, car il passa toute l'année à améliorer son modèle[213]); la machine perfectionnée ne fut guère terminée qu'au printemps de 1674, quand Leibniz eût trouvé

[206]) V. surtout sur ce caractère métaphysique du calcul et les rapports avec la physique et la psychologie, E. Boutroux, éd. on de a Monadologie. Paris, 1881, p. 10—11.

[207]) Hoefer, Nouvelle biographie générale, t. XXIX, p. 491.

[208]) Lettre à Bernouilli citée pl. haut, p. 27 n. 149a; la figure dans Couturat, Logique, p. 116 n. 1.

[209]) Id., p. 295 note 4.

[210]) Dictionnaire de Chaufe pié, t. III, 1753, art. Pascal.

[211]) V. pl. haut, p. 28 n. 152. Sur cette machine, v. lettre à Oldenburg, 8 mars 1673, et lettre s. d. (fin 1673). Gehrardt, Briefw., p. 81—82 et Klopp, t. III, p. 62—63.

[212]) Lettres à Oldenburg et Th. Burnet, 9 février 1673 et 1/11 février 1697. Id., p. 73 et Philo., t. III, p. 196.

[213]) „Sed et machina arithmetica me sibi subinde vindicat, quae nunc properat ad metam.“ Lettre à Huet, début de mars 1673. Id., p. 96).

un homme de bonne volonté, après avoir subi beaucoup de retards de la part des ouvriers et avoir beaucoup dépensé[214]).

Déjà il en avait fait connaître au moins le principe à l'Académie des sciences[215]); il montra la machine elle-même à cette société[216]) et à Colbert[217]), qui ordonna d'en „faire en grand . . . pour l'usage de l'observatoire Royal", et en destinait „d'autres pour les bureaux des finances[218])". Au début, Leibniz n'en possédait qu'un spécimen, mais le constructeur avait promis d'en fabriquer plusieurs autres[219]); il tint sans doute parole car, moins d'un an après, il en existait trois exemplaires. dont l'un devait être présenté au roi, l'autre offert à l'observatoire royal pour les calculs astrononiques et le dernier mis à la disposition de Colbert. Sur l'ordre de ce ministre, on les vendait 100 pistoles pièce; la machine pouvait effectuer les quatre opérations avec douze chiffres[220]). Les savants à qui il la montra, Huygens, Arnaud et les frères Périer l'admirèrent beaucoup, et trouvèrent qu'elle était bien supérieure à celle de Pascal[221]). Toute cette construction paraît avoir beaucoup occupé Leibniz, suspendu ses correspondances et son „premier train de vivre"[222]), sans doute parce qu'il devait surveiller de près les ouvriers[223]). Aussitôt l'achèvement de cet instrument, il paraît

[214]) „Instrumentum Arithmeticum tandem aliquando, post maximas difficultates sumplusque non parvos, feliciter absolutum esse . . . Exemplum ejus non nisi unicum nunc quidem habeo, idque vix nuper absolutum. Antea enim, quanquam effectum dudum, nonnihil tamen claudicabat. Lassam aliquot opificium patientium, atque negre tandem hominem inveni, qui honorem lucro praeferret. Respirat ille nonnihil . . . Sed promisit opus mox iterum aggredi, plurasque eadem opera elaborare." Lettre à Oldenburg, 15 juillet 1674. Dutens, t. III, p. 27—28.

[215]) Lettre à Jean-Frédéric, 26 mars 1673. Klopp, t. III, p. 266—7.

[216]) Lettre de Papin, 23 juillet 1705. Gerland, p. 347.

[217]) AA. EE. 1717, p. 328.

[218]) Lettre à Jean-Frédéric, 21 janvier 1675. Klopp, t. III, p. 273.

[219]) V. pl. haut, note 214.

[220]) Lettre à Linsingen s. d. (après le 15 mars 1675). Klopp, t. III, p. 278.

[221]) Lettres de Thoynard et à Th. Burnet citées pl. haut, p. 7 n. 3 et p. 50 n. 1. Cf. passage français qui fait suite à celui que nous citons pl. bas.

[222]) Lettre citée pl. haut, note 218.

[223]) Cf. pl. haut, p. 26 n. 146.

avoir inventé une machine algébrique pour résoudre les équations (décembre 1674[224]), rebuté sans doute par les difficultés, il ne la fit sans doute jamais construire, car il n'en a jamais parlé.

Il ne se borna pas à exécuter et à concevoir ces machines. Toujours à l'affût de la nouveauté, il profita, semble-t-il, des découvertes de Huygens sur le pendule pour inventer „une montre portative" qui devait être „de la dernière justesse"[225]). Il invoquait comme principe „qu'un ressort estant rebandé an même point se débandera toujours en même temps" s'il peut le faire subitement; aussi proposait-il d'en „employer deux, dont l'un jouerait, pendant que le premier mobile de l'horloge rebanderoit l'autre" et montrait qu'avec ce système on pouvait se passer de fusée et de chaînette. Leibniz donnait de ce principe une „démonstration toute géométrique", qu'il rattachait à „l'art des combinaisons"[226]), c'est-à dire à la combinatoire; malheureusement il ne put jamais faire construire cette machine, faute de trouver un bon ouvrier[227]).

Tout ce qui concernait la mécanique pratique lui semblait, d'ailleurs, également interessant: il connaissait „mille modelles instruments et inventions jollies" des frères Des Billettes[228]), assista sans doute à la représentation qui se fit à Paris Sept. 1675 sur la rivière de Seine, d'une machine qui sert à marcher sur l'eau"[229]), y connut la manière „de détacher promptement les chevaux du carrosse quand ils prennent le mors aux dens"[230]) et, sans doute, beaucoup d'autres inventions ou procédés.

(La suite au prochain numéro.)

---

[224]) Couturat, Logique, p. 115 note 4.

[225]) Arnaud au landgrave de Hesse, s. d. Cité par Sainte-Beuve, Post Royal, 3e ed. 1867, t. V, p. 444.

[226]) Extrait d'une Lettre de Mr. de Leibniz à l'Auteur du Journal, touchant le principe de justesse des Horloges portatives de son Invention. Journal des Savans du 25 mars 1675, p. 94—99, surtout p. 94 et 96.

[227]) Remarques sur les horloges tirées des Mémoires de Trévoux de 1718. Dutens, t. III, p. 503—4.

[228]) Lettre à Alberti citée pl. haut, t. XXXIII, p. 71.

[229]) Bodemann, Handschriften, p. 333.

[230]) Lettre à Varignon, 18 janvier 1713. Gehrardt, Math., t. IV, p. 192.

III.

Alexius Meinong.

Ein Gedenkblatt.

Von

Dr. Wilh. M. Frankl.

Ein Leben, geweiht der Erkenntnis, ist an uns vorübergegangen. Am 29. November 1920 hat man Meinongs Leichnam in die Erde gesenkt.

Alexius Meinong, aus dem deutschen Geschlechte Derer von Handschuchsheim, wurde am 17. Juli 1853 zu Lemberg geboren. — Ursprünglich für die juridische Laufbahn bestimmt, wandte er sich erst nach vollendetem historischen Fachstudium endgültig der Philosophie zu.

Und da möchte ich es keineswegs für nebensächlich halten, daß seine erste Betätigung auf philosophischem Gebiete die für das Nebenrigorosum von dem damaligen Historiker selbstgewählte kritische Beschäftigung mit Kants „Kritik der reinen" und auch „der praktischen Vernunft" war, und daß er anderseits in Brentano einen Lehrer gefunden hat, geeignet, ihn aller bloß autoritativen oder auch suggestiven Beeinflussung seitens Kant zu entziehen. Damit mag nämlich zusammenhängen, daß Meinongs Forscherarbeit sich zunächst zwar an Speziellem und Speziellstem betätigend, doch gelegentlich zum Schlusse solideste Stellungnahme z. B. in den Problemgängen der Kantschen Antinomien ermöglicht hat.

Zweifellos stand Meinong, wie er selbst in seiner letzten Veröffentlichung, in der er einen konzisen Überblick über sein Leben und Wirken gibt (A. Meinong in „Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen", erschienen 1921), „unter dem Einflusse der empi-

ristischen Stimmung des 19. Jahrhunderts". — Dieser Stimmung entspricht die — allerdings vorwiegend kritische Beschäftigung mit Hume (der erste Band seiner Hume-Studien „Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus" erschien 1877).

Im Sommersemester 1878 begann Meinong seine akademische Lehrtätigkeit an der Universität Wien.

Im Spätherbst 1882 wurde er als Extraordinarius an die Stätte seiner dauernden Wirksamkeit, nach Graz berufen. Im selben Jahre erschien der Hume-Studien zweiter Teil „Zur Relationstheorie".

Ein berechtigter empirischer Zug ist Meinong immer verblieben. Dem entsprechen seine psychologischen Feststellungen, wie die über Existenz und Wesen der Annahmen (Über Annahmen, I. Aufl. 1902, II. Aufl. 1910), der Urteilsgefühle (Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894, Über Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind, 1905), der Annahmegefühle (Über Annahmen), wobei er dankenswerte psychologische Arbeit auf neuen Bahnen geleistet hat, und endlich seine Lehre von der fakultativen Selbstpräsentation des Psychischen (Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, 1906).

Nachdem Meinong 1889 zum Ordinarius ernannt worden war, in welchem Jahre er sich mit seiner Lebensgefährtin zu glücklicher Ehe verband, welchem Bunde ein Sohn entsprossen ist, errichtete er 1894 in Graz das erste österreichische psychologische Laboratorium und begründete 1897 ein philosophisches Seminar, das die Fortsetzung der von ihm früher gegründeten philosophischen Sozietät war.

Nunmehr entfaltete sich seine Lehrer- und Forscherindividualität voll und ganz.

In seinen Vorlesungen gab es keine Phrasen, überhaupt kein überflüssiges oder der Sache nicht angepaßtes Wort. Jede Sache erhielt den ihr entsprechenden Namen. Auf die Ausbildung einer korrekten Terminologie legte er mit Recht großes Gewicht.

Die Wucht der Gedanken ergriff um so mehr, je weniger absichtliche Rhetorik in Anwendung kam.

Niemals waren seine Darlegungen rein referierend, sondern stets entwickelnd.

Und da gab es kein *αὐτὸς ἔφα* nach der gewöhnlichen Auffassung des Wortes, obgleich ihm der engere Kreis seiner Schüler, dem an-

zugehören ich zum Wertvollsten meines Lebens zähle, kaum mindere Verehrung entgegenbrachte als weiland des Pythagoras Jünger diesem.

Mit offenen Karten trat er vor sein Auditorium; aber freilich: nur wer von Anfang an seinen Kollegien mit Aufmerksamkeit gefolgt war, hatte Anspruch darauf, das Ziel selbsteigener Erkenntnis zu erreichen. — Wer das aber tat, der wurde noch jedesmal von Achtung für die exakte Art ergriffen, in der Meinong sein Wissen und die Probleme, die es ihm stellte, auseinanderlegte. Mitdenkend gelangte ein jeder von uns im großen und ganzen zu denselben Ergebnissen und es war, als ob Meinong selbst eben erst zu ihnen gelangt wäre.

In der Erweckung von Interesse besaß er eine wahre Meisterschaft. Er liebte es, erst nach weitgehender Ausgestaltung gegensätzlicher Auffassungsmöglichkeiten, nach ausführlicher Besprechung in Betracht kommender Probleme, auf möglichst breiter Tatsachengrundlage — in all diesem an Aristoteles erinnernd — Entscheidungen zu treffen, so daß sein Vortrag dramatischer Spannung kaum jemals ganz entbehrte.

Aber er scheute sich auch nicht, gelegentlich keine Entscheidung zu treffen — er war kein Parteiphilosoph. So fest er zu seinen Erkenntnissen stand — trotz geduldigstem Eingehen auf Gegenreden, wie sie privatim immer gestattet waren, — so wenig ließ er sich vorschnell — im Namen etwa einer falsch verstandenen sittlichen Forderung — eine Entscheidung aufzwängen.

Polemik, der er keineswegs ausgewichen ist, hat er doch niemals in seine engere Lehrtätigkeit einbezogen.

Auch hat er sich nie gescheut, seine Positionen entsprechend seinem „Prinzipe der kritischen Unabgeschlossenheit alles Erkennens“ (s. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, S. 455), wie seinem beständigen Fortschreiten gegenüber natürlich, öffentlich einer Revision zu unterziehen. Übrigens hat die an die Präzision der Mathematik heranreichende, lichtvolle Darstellungsweise nur selten solchem Substitutionsbedürfnis Raum geboten. Bei der von Meinong geschaffenen, sich auf über 3000 Seiten belaufenden Literatur ist es diesbezüglich von Wert, auf das von seinen Schülern besorgte und mit Zusätzen versehene Sammelwerk (A. Meinongs Gesammelte Abhandlungen bei J. A. Barth, Leipzig 1914 — der dritte Band ist noch ausständig und soll auch bisher noch nicht Ediertes auf-

nehmen), sowie vor allem auf die nunmehr erschienene Selbstdarstellung seiner Lehre (bei Felix Meiner, Leipzig 1921) verweisen zu können.

Ein Liebhaber von Gründlichkeit war Meinong ein Anhänger des nonum prematur in annum, wofür in den Augen der Eingeweihten sein über 900 Seiten umfassendes Werk „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit" Zeugnis ablegen dürfte — trotz aller Neuheit der darin vorgetragenen meisten Konzeptionen.

Nichtsdestoweniger folgen auf dieses Werk weiter Publikationen ganz neuesten Inhalts in kluger Zurateziehung dessen, was ihm noch zu leben vergönnt war; und zwar „Über emotionale Präsentation" und „Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes" unter den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, der er seit 1906 als korrespondierendes, seit 1914 als wirkliches Mitglied angehörte.

Noch 1919 erschien seine sachlich von sehr langer Hand vorbereitete Exposition des Dispositionsgedankens (Allgemeines zur Lehre von den Dispositionen, in „Beiträge zur Pädagogik und Dispositionstheorie", Prag, A. Haase, 1919).

Und auch diese letzten Publikationen legen Zeugnis ab dafür, daß die Jahre die Klarheit seines Geistes nicht getrübt, die Energie seines Denkens nicht gemindert haben.

In der Nacht vom 27. auf den 28. November 1920 schloß sich sein Auge für dieses Leben, nachdem ihm am 18. April 1915 Dr. Stephan Witasek, a.o., der sich abgesehen von und im Zusammenhang mit eigener Forschertätigkeit um die Vertretung der Meinongschule nach außen hin literarisch bestens verdient gemacht hat, vorangegangen war.

Durch die seinerzeit pflichtmäßigen Kollegien über praktische Philosophie wurde Meinong veranlaßt, sich mit den Problemen der von ihm als allgemein (nicht nur als ökonomisch) konzipierten Werttheorie zu befassen und hat hierbei dauernd gangbare Wege gewiesen. — Spät erst, in Verfolgung des Gegenstandsgedankens s. w. u.!, der dazu führte, auch dem Fühlen und dem Begehren eigene Gegenstände zuzuschreiben (Über emotionale Präsentation, 1917), gelangte Meinong zur Feststellung des im Werterlebnisse präsentierten Wertes, auf Grund wovon einerseits Kants „kate-

gorischer Imperativ", anderseits Brentanos „richtig charakterisiertes Vorziehen" in gebührendem Lichte erscheint.

Die schon gestreifte, empirische Richtung des 19. Jahrhunderts hatte in dem berechtigten Wunsche, der Erfahrung in der Theorie zu gebührender Anerkennung zu verhelfen, die Neigung, in Empirismus und Psychologismus auszuarten, letzteres hauptsächlich hinsichtlich anempirischer Materien. — Meinong, dessen Methode, wie er selbst resümierend sagt, darin bestand, „sich von den Tatsachen führen zu lassen", hatte 1. extrem nominalistischen Auslassungen gegenüber die Existenz des Psychischen, dessen Ausdruck (Über Annahmen II, § 4) günstigenfalls Sprechakte sind, betont (so schon in Hume-Studien), 2. hat er mit höchstem Nachdruck auf die Eigenart des jenem Psychischen zugehörigen Gegenstandes hingewiesen der dann die Bedeutung (Über Annahmen a. a. O.) von solchem Gesprochenen ausmacht; was dann weiter zur Postulierung der allgemeinen Gegenstandstheorie als eigener Wissenschaft geführt hat, deren Interessen er daraufhin vollbewußt gedient hat (Über Gegenstandstheorie, 1904, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. 1907, Über Annahmen II, Über-Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, 1915, Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes, 1918)[1]). (Auch vorher zeigt sich schon gegenstandstheoretische Richtung, so in: Hume-Studien II, Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, 1891, Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes, 1896, Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung, 1899, Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz, 1903.)

Während nämlich das Empirische an dem eventuellen Gegenstande, sofern eben Wissenschaft auf dasselbe Anspruch macht, den empirischen Wissenschaften angehört, erübrigt, das a priori

[1]) Meiner wiederholten und gelegentlich auch wohl zu begründen versuchten Behauptung, daß es Postulate gäbe als Sätze, die weder a priori noch a posteriori einleuchten, sowie daß das allgemeine Kausalgesetz als ein Postulat in diesem Sinne aufzufassen sei (Frankl, Zur Lehre von der Kausalität in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie VIII. Bd. und auch sonst) ist durch diese Schrift wie durch ein diesbezügliches Kapitel des vorhergenannten zum größten Vorteil der Wissenschaft im wesentlichen der Boden entzogen.

Erkennbare an ihm gleichermaßen in apriorische Wissenschaften zu sammeln, sei es in spezielle, dergleichen Mathematik ist und wozu noch andere kommen können, oder sei es in allgemeine Gegenstandstheorie, die, was ihre Allgemeinheit anbelangt, auf empirischer Seite in dem ein Pendant hätte, was mit Recht Metaphysik[2]) zu nennen wäre (s. Über Gegenstandstheorie usw., 1904).

Der erkannten Notwendigkeit, über das in unmittelbarer Erfahrung Gegebene hinauszugehen, tragen auch seine Bemühungen Rechnung, einen Dispositionsbegriff zu bilden, der den Herbartschen Angriffen auf eine Vermögenspsychologie nicht ausgesetzt wäre (s. Phantasievorstellung und Phantasie in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 45, Jg. 1889 und Allgemeines zur Lehre von den Dispositionen).

So steht Meinong vor uns als ein Lehrer und Forscher, der als solcher seine soziale Pflicht mit ungewöhnlicher Gewissenhaftigkeit erfüllt hat.

„Er war ein Mann. — Nehmt alles nur in allem —
Ihr werdet nimmer seinesgleichen sehn."

Nie wird sein Andenken aus den Herzen seiner Schüler schwinden.

Möge sein Geist immer unter uns walten. Sein Werk wird leben.

Soll geistiger Kraft, was sie an Arbeit geleistet, im Laufe geschichtlicher Entwicklung wiedererstattet werden, so kann es nur wieder durch geistige Arbeit geschehen zur Erhöhung der Werte, die sie — Person noch unter Personen wandelnd — mehr als sich selber geliebt hat.

---

[2]) Auf die Schwierigkeit, die unter solchen Umständen in der Forderung der Allgemeinheit liegt, hat Meinong gelegentlich hingewiesen. Dem Rechnung tragend habe ich bezügliche Behauptungen in „Kritische Revision der Hauptpunkte der allgemeinen Wirklichkeitstheorie" in Arch. f. syst. Phil. 23. Bd., 3. H. auf die Sphäre der Konstatierbarkeit eingeschränkt.

Rezensionen.

Karl Reinhardts Poseidonios.

Von I. Heinemann, Breslau.

Seit etwa einem Menschenalter ist Poseidonios ein Lieblingsthema der philologischen Forschung. So spärlich die Reste sind, die uns von ihm geblieben, so mächtig ist sein Einfluß auf zahlreiche uns erhaltene Schriftsteller; sowohl zu deren Dekomposition wie zur Wiedergewinnung des Bildes des letzten Polyhistors des Altertums versuchte man, den Einflußkreis des Poseidonios genauer zu bestimmen, wies zunächst auf Grund der Übereinstimmung mit den Fragmenten die Abhängigkeit einiger Schriften von ihm nach, gewann durch den Nachweis des Zusammenhangs mit jenen sekundären Zeugnissen wieder andere, bis sich die Forschung fast automatisch wie eine Schraube ohne Ende in die hellenistische und bald auch in die urchristliche Literatur immer tiefer einbohrte. Schade nur, daß, je weiter man sich von dem bezeugten Ausgangspunkte entfernte, mit den Ergebnissen zugleich die Unsicherheit wuchs, so daß es nicht bloß zu zweifelhaften, sondern auch, wie namentlich bei der Erforschung der Schrift über die Götter, zu widerspruchsvollen und sicher falschen Ergebnissen kam. Während nun aber der erste Band meines Buches „Poseidonios' metaphysische Schriften" (Breslau, Marcus, 1921) eine sichere Grundlage der Forschung durch Herausarbeitung der Eigenart des Poseidonios in ihrem Gegensatz zu Vorgängern, Zeitgenossen und späteren Benutzern zu gewinnen suchte, wendet sich das wenige Wochen später erschienene Buch Karl Reinhardts, „Poseidonios" (München, Beck, 1921), mit der Leidenschaft des Künstlers gegen den seelenlosen Mechanismus des seitherigen quellenkritischen Betriebes. Was man gesucht, sind nach Reinhardt bestenfalls Stellungnahmen des Poseidonios, also bloße Formeln, während die Wissenschaft „aus Formeln Form zu deuten" (S. 57), zu der „inneren Form" einer Persönlichkeit, ihrer letzten Denk- und Seinsnotwendigkeit vorzudringen hat. Auch die Quellenkritik muß „eine Wissenschaft der Formen werden" und statt die unmoralischen (379) Parallelennetze zu werfen, vielmehr zu ermitteln suchen, ob ein Schriftwerk Spuren der eigenartigen, ja, einzigartigen Persönlichkeit des Poseidonios aufweist.

Jene „Form", die somit für Reinhardt zugleich Ausgangspunkt und Zielpunkt der Untersuchung bildet, gewinnt man durch nachfühlende

Auswertung der überlieferten und der quellenkritisch neu erschlossenen Fragmente. Poseidonios war vielleicht der größte Augendenker der Antike (S. 5), „sein System ist die reinste Philosophie des Auges — das der alten Stoa Philosophie in Postulaten, Formeln, Syllogismen" (S. 6). Und haftete die Empirie an den nackten Tatsachen, so ist er geradezu „der Mystiker der Ursachenerkenntnis, der Ekstatiker der Ursachenforschung, der durch Welterklärung in das All hineinstrebt, dem Erkenntnis Unio mit dem Kosmos ist" (S. 421). Nicht nur seine Physik, auch seine Darstellung der Völker fragt stets nach letzten Ursachen. Oder vielmehr: es drängt ihn, die eine letzte Ursache, die alldurchwaltende Lebenskraft, nachzufühlen und nachzuweisen in all ihren Erscheinungen. Es schwinden die Grenzen des Organischen und Anorganischen: die Kraft des Pneuma kann sich der „Vitalist" zunächst nur im Organischen klarmachen als Kraft der Wurzeln, die Fels und Klippe sprengen; „so kommt er, wenn er vom Elementaren redet, ins Organische, wie er, wo er vom Leib und seinen Kräften redet, ins Elementare kommt. Der Übergang von einem ins andere, eben das ist das Erklärende" (S. 144). Seine Theologie ist daher „kosmisch-vitalistisch; sie diktiert die Zwecke nicht vom Menschen aus, sondern erschaut sie im Wirken der Naturkräfte, in den natürlichen Zusammenhängen selbst" (S. 147). Erklärt Aristoteles jede meteorologische Erscheinung aus ihrem Begriff, so schiebt sich für Poseidonios „an Stelle des Eidos der Prozeß" (S. 175). „Suchte die alte Stoa die Welt zu erklären aus der Vernunft, dem stoisch kalkulierenden Intellekt, so setzt Poseidonios an Stelle der Vernunft die Kraft: er denkt genetisch, dynamisch" (S. 275). Dieser Kraftbegriff bestimmt im Gegensatz zu Platon auch die Seelenlehre und schlägt die Brücke zwischen ethischen und physischen Problemen (S. 310): das Spiel der Kräfte in der Seele ist das Abbild desjenigen in der Natur. — Ergibt sich hiernach ein wesentlich vertieftes[1]) Bild des „Naturerforschers" (einschließlich des Sittenschilderers und Psychologen), so erscheint Reinhardt die seitherige Vorstellung von dem Metaphysiker und Theologen völlig verfehlt. „Jener Geist, der, der spaltend Welt und Mensch entzweireißt, enthebt sich anderen Gründen, als den weiten, allbelebten Flächen, auf die unser Auge schaut." Auch in der Schrift über die Mantik kam es Poseidonios nur auf Kausalerklärung an (S. 459); „erst bei Cicero erscheint als Zeugnis und Beleg, was einst Erklärungsmaterial zu einer Psychologie der Mantik war; und was ursprünglich theologische und physikalische Erklärung war, wird zum Beweis für die Möglichkeit und Existenz der Mantik" (S. 423). An ein Leben nach dem Tode hat er geglaubt; aber welche Art von Dauer er angenommen, bleibt im Dunkeln (S. 471).

[1]) Ob freilich die Begriffe Kraft und Leben für Poseidonios denselben Klang und Gefühlswert haben wie für einen Zeitgenossen der Philosophie des *élan vital*, ist eine wichtige, nur aus Raummangel hier übergangene Frage.

Ob sein religiöses Bedürfnis eines besonderen Gegenstandes bedurfte, wissen wir nicht; „jedenfalls ging es nicht in Sehnsucht nach Selbstvergottung auf, sondern in der makrokosmischen Idee des großen Menschen, der Gott in sich trägt, weil er Mensch ist" (S. 480).

Die Eigenart und der Reiz des Reinhardtschen Buchs liegt in seinem Künstlertum. Nicht durch gelehrtes Sammeln und behutsames Sichten sucht es sich seinem Gegenstand zu nähern, sondern durch Nachfühlen und Einfühlen. Der Vorwurf, den Reinhardt gegen seine „schulmeisterlichen" Vorgänger erhebt, daß sie sich in Poseidonios hineindeuten, trifft, soweit es ein Vorwurf ist, in noch höherem Grade ihn selbst: in dem Kampf des „bis in die Knochen heterodoxen" Augendenkers gegen allen geisttötenden Formalismus, in seinem Erspüren lebendiger Triebkräfte hinter den starren Erscheinungen spiegelt sich Reinhardts eigenes Ringen nach der Erkenntnis schöpferischer „Form" und sein Widerwille gegen die wirklichkeitsfremden Methoden eines bei bloßen „Stellungnahmen" Halt machenden Gelehrtentums. Soweit Reinhardts Buch eine wirkliche Vertiefung unserer Erkenntnis des Poseidonios bringt, liegt der Grund in dem Vorhandensein solcher dem antiken und dem modernen Gelehrten gemeinsamer Züge, die Reinhardt energisch, geistvoll und überzeugend herauszuarbeiten weiß. Aber dieser selbe künstlerische Formwille führt dazu, daß Reinhardt diejenigen Züge seines Helden, die seinem eigenen Wesen widerstreben, entweder nach Möglichkeit hinwegdeutet, wie den Dualismus und Teile der Metaphysik, oder, wo das beim besten Willen nicht gelingen will, wie bei der moralisierenden Geschichtsauffassung, der gar nicht „heterodoxen" Neigung zur Anlehnung an Vorgänger und der Eschatologie, sie nur nebenher anerkennt, ohne daß sie auf den Kern bezogen und das Gesamtbild durch sie im mindesten modifiziert würde. Wie im großen, so geht es im einzelnen, und hier ist das Verfahren vielleicht noch deutlicher. Wenn etwa Reinhardt die seiner Auffassung unbequemen Schlußworte der Telosformel „in keiner Weise sich fortreißen lassend durch den vernunftlosen Seelenteil" einfach fortläßt (S. 329); wenn er zwei Zitate aus Kratippos in De Div. in dem Sinn umdeutet, daß Cicero „um eine stoische Erklärung für die Mantik darzustellen, nach seinem eigenen ausdrücklichen Zeugnis mehr noch an den obskuren Peripatetiker als an den großen Stoiker sich hielt" (S. 434), so legen solche Einzelheiten, die hier ausschließlich psychologisch bewertet werden sollen, die Frage nahe, ob nicht die Ähnlichkeit zwischen unserem Gelehrten und Poseidonios (der freilich solche Methoden meisterhaft handhabt) wesentlich weiter geht als im wissenschaftlichen Interesse erwünscht wäre; wir ahnen, mit welcher Kraft (und in welcher Richtung) ein Formwille, der den Basalt der Zeugnisse vergewaltigt, mit dem biegsamen Material hypothetisch zu deutender Sekundärquellen schalten wird.

Der Raummangel nötigt uns, den Nachweis auf denjenigen Punkt

zu beschränken, an welchem der neue „Poseidonios“ mit dem alten am wenigsten gemein hat: die Zusammenhänge von Metaphysik und Ethik.

Durch die Ethik der alten Stoa ging ein Riß. Einerseits sanktioniert sie die Selbstliebe, d. h. die Liebe zum empirischen Ich, Seele und Körper; andererseits fordert sie eine Lebensführung, die dem Bedürfnis des Geistes nach Konsequenz die elementarsten Wünsche des Körpers opfert. „Wieso laßt ihr den Körper so plötzlich im Stich?“, fragten ihre Kritiker (Cic. Fin. IV, 26) mit Recht. Es gab zwei Wege, aus der Sackgasse herauszukommen. Entweder man erkennt das Körperliche als mitbestimmend für das Lebensziel an, reformiert also die Ethik aus der Psychologie; das tat z. B. Antiochos; oder man reduziert jenes Ich, dessen Befriedigung wir erstreben dürfen und sollen, auf das Selbst, d. h. den vernunftbegabten Seelenkern: so verfuhr Poseidonios. Eudaimonie ist ihm Wohlbefinden des Daimon. Und „die Ursache der Affekte ist, daß man nicht überall dem Daimon in sich selber folgt, der gleichen Ursprungs und Wesens ist mit demjenigen, der die ganze Welt durchwaltet, sondern sich zuweilen hinreißen läßt von dem Niederen und Animalischen“. Man lese die oft zusammengestellten Zeugnisse über das Lebensziel etwa bei Reinhardt (S. 329ff.) nach; es ist eitel Willkür, wenn er die scharfe Antithese des Daimon und des „logoslosen Seelenteils“, wie die Telosformel sagt, in eine „Stufenfolge“ der Seelenkräfte umzudeuten sucht und überdies eine Theorie nur von der psychologischen Seite nimmt, die in erster Linie das Recht und die Gültigkeit der ethischen Forderung begründen sollte, und zwar aus der Metaphysik. Nur weil Reinhardt von der Entwicklung der Ethik seit Chrysippos nur eine ganz vage Vorstellung hat (die Analyse von Cic. Off. scheint ihm unergiebig: S. 4, 1), setzt er bei Poseidonios nicht die bezeugten Fragestellungen der hellenistischen Zeit, sondern nur solche voraus, die zugleich uns beschäftigen, übersieht er die bewußte Opposition des Poseidonios gegen seinen Lehrer Panaitios, der ihm als „Augendenker und Ätiologe“ schwerlich nachstand, aber die Ethik von der Metaphysik zu lösen strebt und mit utilitarischen Motiven durchsetzt[1]). Wenn Poseidonios das Band zwischen Himmel und Erde wieder herstellte, wenn er wieder Pflichten der Menschen gegen die Götter und mantische Offenbarungen der Götter an die Menschen lehrte

[1]) Vgl. mein Buch „Poseidonios' metaphysische Schriften“ I. 29ff. Wie der Reinhardtsche Poseidonios überhaupt ein Gemisch aus dem geschichtlichen Philosophen und Panaitios ist, so glaube ich auch, daß von dem großen Stück aus Cicero Nat. d., das R. für seine Darstellung verwertet, sehr viel aus Panaitios stammt. R. selbst denkt freilich nicht daran, auch nur die Möglichkeit der Benutzung dieser von Cicero erbetenen Schrift in Betracht zu ziehen: das gehört zur „Form“ seines Buches.

und im Sehnen nach Wissenschaft und Sittlichkeit Gottes Stimme zu vernehmen glaubte, so mußte ihm weit mehr als an der Kausalerklärung der Möglichkeit solcher Vorstellungen an der logischen Ableitung ihrer Richtigkeit gelegen sein: wer das verdunkelt, verkennt nicht nur „Stellungnahmen", sondern auch den Interessenkreis des Philosophen und die Gesamtrichtung seines Denkens.

Wenn dies verengerte Urteil zur Wünschelrute wird, mit der man auf die Quellensuche geht, so lassen sich die Ergebnisse denken. Um den Einflußkreis des Metaphysikers Poseidonios nach Möglichkeit einzuschränken, ist Reinhardt keine Annahme zu gezwungen. Seneca soll mit den stoischen Quellen seiner ethischen Briefe so frei schalten wie im Anfang des Büchleins mit Epikur — wiewohl manchmal nur die Rückübersetzung die etymologisierenden Pointen des oft mechanisch wiedergegebenen Originals gewinnen hilft und gerade die Tendenz metaphysischer Begründung der Ethik seiner eigenen, gelegentlich durchbrechenden Anschauung gar nicht entsprach[2]). Die Darstellung der stoischen Theologie bei Cicero soll zu erheblichem Teil aus Antiochos stammen, wiewohl Cicero außer Poseidonios' fünf Büchern die Schrift des Panaitios über die Pronoia heranzog und altstoisches Material bei Karneades fand, starke Benutzung eines Halbstoikers also unnötig und unerklärlich wäre. Für die — gleichfalls ausdrücklich als stoisch bezeichnete — Rechtfertigung der Mantik muß Cicero sich weit mehr an „den obskuren Peripatetiker Kratippos als an den großen Stoiker" gehalten haben. Faßt man zusammen, so ergibt sich, daß gerade der Metaphysiker und Eschatologe, der (auch nach Reinhardt) der Folgezeit weit näher stand als der exakte Forscher, weit schwächer nachgewirkt haben müßte. Für eine solche Vorstellung gibt es nur eine Erklärung: von dem Eschatologen ein deutliches Bild zu machen, schreibt Reinhardt (S. 473), „ist uns nicht gelungen, möchten auch nicht wünschen, daß es gelänge". Der Wunsch war oft der Vater der Erfüllung; der Wunsch des Mißlingens war es immer.

Vollkommen recht hat Reinhardt, wenn er von der Quellenkritik sorgfältigste Beachtung der Eigenart des benutzenden und des benutzten Schriftstellers, von der Darstellung das Aufdecken der Fragestellungen, der Methoden, der Denknotwendigkeiten und das Nachfühlen der Gesamtpersönlichkeit verlangt. Aber freilich zeigt sein Buch, daß eine solche Methode in dem Maße, wie sie über das Bezeugte und Bezeugbare hinausgeht, dem subjektiven Empfinden, ja, dem Werturteil des Forschers Geltung schafft, und daß sie sehr behutsam gehandhabt werden muß, wenn nicht an Stelle der groben Umrisse einer rein doxographischen Darstellung ein lebensvolleres, aber vielfach der Wirklichkeit weit weniger entsprechendes Bild treten soll.

---

[2]) Vgl. S. 163f. und (über Seneca als Übersetzer) S. 76f. und 161, 2 meines Buches.

Kern, B. v., Die Religion in ihrem Werden und Wesen. Berlin, August Hirschwald, 1919.

Es sei mir gestattet, mit ein paar persönlichen Betrachtungen zu beginnen. Seit 1919 liegt Kerns großes Werk vor mir und mahnt zur Besprechung. Immer wieder las ich es, und immer wieder ließ ich mich von seinen kräftigen Armen über die leere Geschäftigkeit des Alltags in die Höhe heben, und doch blieb es bis auf den heutigen Tag unbesprochen. Warum? Die Antwort ist wohl symbolisch für die Aufnahme, die dieses Werk überhaupt bis jetzt gefunden. Die Zeit war zu unruhig, die Ereignisse zu wild, das Chaos des Alltäglichen stellte so hohe Anforderungen an die Leistungsfähigkeit des einzelnen; — und was da vor uns liegt als reife Gabe eines früchteschweren Lebens ist so groß, so sachlich, so ruhig, so überlegen, so alltagsfern — man muß, um ihm in einer Besprechung gerecht zu werden, in einer stillen Stunde seine gesamte Persönlichkeit aus allen Ecken und Winkeln zusammenholen, die Lasten der Stunde, die Befremdung über das Wichtigtun der Dilettanten vergessen, in ruhiger Ewigkeitsstimmung sich über die wirre Fülle der Tendenzen und Ziele der gescheuchten Volksmassen auf einen geistigen Gipfel heben, von wo der Blick in die Täler der Vergangenheit klar schweift und dort jene Lichtquellen entdeckt, deren Strahlen das dunkle Zagen einer an sich selbst verzagenden Gegenwart durchdringen und die ängstlichen Blicke emporlenken zu den im ersten Morgendämmern glänzenden Gipfeln der Zukunft. Solch ein Lichtstrom aus der Vergangenheit für die Zukunft ist Kerns Buch.

Ist heute die Stunde, um ihm gerecht zu werden? Nein, diese Stunde ist auch heute nicht gekommen. Aber — wer weiß, wann sie einmal kommt? Deshalb soll jetzt wenigstens die Dankesschuld nicht länger unbeglichen bleiben.

Es ist das herbe Vorrecht der genialen Persönlichkeit, Fragen zu beantworten, ehe sie in der breiten Masse gestellt sind, Grundlagen zu bauen, die erst allmählich als Grundmauern erkannt werden und deshalb oft für lange als befremdlich schwere, unwohnliche Gebilde angesehen werden. Die Welt ist heute voll von religiösen Problemen, religiösen Bedürfnissen, religiösen Lehren und Neubildungen, religiösen Streitigkeiten, Sicherheiten und Unsicherheiten. Hier in Kerns Religionsphilosophie stehen die Grundmauern fest gefügt, auf denen sich (bewußt oder unbewußt) das Neue, das kommen will, erheben muß und erheben wird.

Historische Erkenntnis sie bleibt — möge sie noch so wild umtost und umbrandet werden — der feste Felsen, auf dem die Sicherheit für alle die ruht, die, wie es Goethe ausdrückt, „zum Geschlechte derer gehören, die zum Lichte streben".

Nie wird religiöses Wissen durch religiöses Meinen ersetzt werden können. Was den Religionen, die jetzt absterbend versinken, einst die

hohe Weihe und starke Kraft gab, war, daß sie zugleich höchstes Wissen, höchste Weltanschauung waren. Und sie brechen zusammen, weil sie es heute nicht mehr sind, weil die Wissenschaft und das Wissen über sie hinausgewachsen sind. Sie haben damit ihren inneren Halt verloren und sinken aus ihrer heiligen Gipfelhöhe in das Getriebe des Marktes, wo sie zerrieben werden. Alle Religionen in ihren verschiedenen zeitlichen Formen sind heute zur Diskussion gestellt und werden alle mehr oder weniger „zerredet" werden. Die Religionen! — ob auch die Religion als solche?

Hier setzt Kerns Buch ein. Was ist die Religion als solche? Sie ist das „höchste, umfassendste und eingreifendste Geistesgebilde" der Menschheit. Sie ist der Brennpunkt und Gradmesser ihrer „Entwicklungsgeschichte". „An der Entwicklung der Menschheit hat sie teilgenommen, hat diese mehr oder minder beherrscht und nichtsdestoweniger inhaltlich unter ihrem Einfluß gestanden. Mit ihr wachsend, keimend und fruchttragend hat das religiöse Leben allmählich ein religiöses Denken erzeugt, dessen Verständnis nur entwicklungsgeschichtlich zu gewinnen ist." Aus dieser Überzeugung heraus stellt Kern seine Religionsphilosophie auf den gesicherten Unterbau der geschichtlichen Betrachtung alles dessen, was irgendwo und überall als Religion empfunden oder bezeichnet ist. Diesem „religiösen Tatbestande" gilt der erste, der analytische Teil des Werkes. Er betrachtet ihn erstens rein sachlich auf seinen Inhalt hin. Er verfolgt ihn dann zweitens aus den Keimen seiner Entwicklung bis zu seiner Systembildung und gewinnt aus der vergleichenden Betrachtung der Systeme die Grundzüge, die für die religiöse Gesamtentwicklung maßgebend sind.

Die elementarste Aufgabe des menschlichen Lebens, wie alles natürlichen Lebens, ist die, sich selbst zu erhalten. In der Selbsterhaltung liegt die ursprünglichste Lebensaufgabe, hier wurzelt auch letzten Endes alle geistige Entwicklung und somit jenes Geistesgebilde, das wir Religion nennen. Die Religion ist ursprünglich nur ein „Hilfsmittel zur Befriedigung des praktischen Bedürfnisses nach einer grundsätzlichen Führung durch die Aufgaben, die das Leben als solches" stellt.

Die primitiven Völker haben eine Religion, die sich von den praktischen Tagesbedürfnissen loslöst oder sich über sie erhebt, etwa eine Naturreligion im Sinne Rousseaus oder mancher nach Glaubenssätzen suchender Theologen nicht gekannt. Die Naturreligion ist der höchste Gesamtausdruck der primitiven Volksgemeinschaft dadurch, daß sie soziale Religion ist und den einzelnen als Teil der unsozialen Stammesgemeinschaft zu bestimmten Sitten, die dem Stammeswohle dienen sollen, verpflichtet. Von persönlicher Religion ist noch nicht die Rede. „Erst wenn wir dies uns gegenwärtig halten, erkennen wir die Naturreligion überhaupt, in der nicht bloß die primitiven Vorstellungen über das geheimnisvolle Getriebe der Außenwelt, das Tasten und Raten nach lebensförderndem Verhalten in ihm und zu ihm, ge-

heiligte Lebensbräuche und Lebenspflichten geborgen sind, sondern neben alledem und innerhalb seiner und durchmischt damit die ersten Keime einer Lebenswirtschaft, einer Stammesorganisation, einer Rechtsordnung, einer Ethik, eines profanen Naturwissens, einer Heilkunst, eines sozialen Erziehungswesens und allerlei andere, vorläufig noch unscheinbare Kulturbestrebungen. In der allmählich eintretenden und entwicklungsgeschichtlich sich steigernden Abspaltung einzelner dieser Geistes- und Lebensrichtungen von der Einheit des religiösen Ganzen sehen wir dann die Übergänge von der Naturreligion zur religionslosen Kultur, neben welcher die eingeengte und spezifischen Eigeninhalt annehmende Religion schließlich nur noch ein Bruchstück der geistigen Gesamtentwicklung bleibt."

Aus diesem ursprünglichen sozialen Charakter der Religion entwickelt sich dann der stetige feste Kern aller Religionen, die Ethik, die in der weiteren fortschreitenden Entwicklung von einem Pflichtenzwang zu einer Gesetzesethik und schließlich zu einer Gesinnungsethik wird. Dieser feste Kern wird künstlerisch und phantasievoll durch Heilswerte, durch Kultus und Glauben umkleidet und fällt auf höchster Stufe mit der höchsten Philosophie und höchstem ethischen Kulturhandeln zusammen. So hoch aber die Religion auch den Menschen führen kann und führen soll, die Wurzel für die religiöse wie alle andere Betätigung des Menschen ist sein Triebleben, sind die Instinkte. „Das Leben muß für seine Erhaltung selber sorgen, und das ermöglichen ihm in seiner ersten Entwicklung die angeborenen Instinkte, die in ihrer grundlegenden erzieherischen Wirkung den Menschen bis in seine höchsten Stufen mit der natürlichen Geburtsstätte verkettet halten."

Aus der Anerkennung und Weihung dieser notwendigen Lebensformen, aus der bewußten Unterwerfung unter die elementaren Bedingungen des Lebens, das Furcht und Schrecken einflößt oder seine tiefsten Freuden darbringt, entstehen Kultus und rituelle Gebräuche. — Die Körperpflege wird in Spielen und Waschungen zur Kulthandlung; Wohnungen, Lager, Siedelungen werden rituell geweiht; die Geistespflege wird als Magie und Zauberpriestertum religiös bewertet. In höherer Entwicklung treten dann Kultus und Priesterstand an die Spitze der Gemeinschaftsentwicklung „und wir sehen aus den triebhaften Keimen die Urformen unserer Kulturreligionen entstehen". „Dabei ist hervorzuheben, daß wir erst hier bei dem Wendepunkt angelangt sind, der uns berechtigt, den vollwertigen Begriff der Religion zu gebrauchen im Unterschiede zu bloßen Keimen einer solchen. Religion beginnt erst da, wo ihre Keime sich zusammenschließen und den einheitlichen Stamm mit seinen Verzweigungen aus sich herauswachsen lassen, wo bestimmte Auffassungen der äußeren Umgebung in ihren wechselnden Erscheinungen mit der eigenen ethischen Lebensbetätigung und ihrer Festigung in Kultformen sich zusammenschließen, zueinander in gegenseitigen Einfluß treten und aufeinander bezogen

werden, um die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Leben anzubahnen, zu vertiefen und abzuschließen."

Kern betrachtet dann die geschichtlichen Systeme, wie sie einander stützen und bedingen, und kommt schließlich zu einem Überblick über die heutige Weltlage der Religion. „Der entwicklungsgeschichtliche Aufbau der Religionssysteme in ihrer Gesamtheit zeigt uns drei klar auseinander tretende Entwicklungsphasen. Die erste und niederste Phase umfaßt das Auftauchen zahlloser religiöser Motive, die ungeordnet nebeneinander liegen, hervorgegangen aus primitiver Umgebungs- und Naturauffassung, ausgestaltet in freier Phantasie und belebt durch den sie aufnehmenden Kultus. In der höheren Phase sehen wir die zerstreuten Motive sich zusammenballen zu größeren, religiösen Ideenkomplexen, sehen wir allmählich jenes Rohmaterial auch innerlich sich ordnen und systematisieren, es entstehen geschlossene Religionssysteme, in denen auch die Ethik eine steigende Bedeutung gewinnt. Im Völkerverkehr berühren sich die Religionssysteme und lösen sich ab, teilen die Entwicklung und das Schicksal ihrer Völker, nehmen reichlich fremde Religionsbestandteile in sich auf und leiten damit einen religiösen Verschmelzungsprozeß ein, in welchem die traditionellen Motive den Kampf ums Dasein zu führen haben. In ihm gehen altersschwache Motive unter, blühen lebenskräftigere Motive auf, um neue zu zeugen oder fruchtlos wieder abzusterben. Ganze Religionssysteme verkümmern und entarten dabei, oder sie zersplittern, um aus den Trümmern neue Systeme erstehen zu lassen. Aber diesem Prozeß ist kein Halt zu gebieten. Der Kampf ums Dasein ergreift die Tradition als solche bis in ihre tiefsten Wurzeln hinein, die ihren Ursprung aus der primitiven Umgebungs- und Naturauffassung trotz aller Wandlungen der religiösen Entwicklung nicht verleugnen können. Diesem Ursprung gegenüber pocht der moderne Zeitgeist mit seiner gereiften Naturwissenschaft erschütternd an die Pforten der Religionen und leitet nun eine vierte Entwicklungsphase ein, welche notgedrungen die Religion auf gänzlich andere Füße stellt; die verwitterten Bausteine der Tradition zerfallen, die aus ihnen erbauten Religionssysteme wanken und bersten, und das Wesen der Religion gewinnt Licht und Luft, um sich frei und lebensfrisch entfalten zu können."

Nachdem Kern den entwicklungsgeschichtlichen Aufbau der Religion aus dem Triebleben des einzelnen und den sozialen Notwendigkeiten des Gemeinschaftslebens bis in die geschichtlichen Religionssysteme hinein verfolgt hat (S. 1—156), läßt er ihn im III. Abschnitt des analytischen Teils aus den psychologischen Wurzeln emporwachsen. Sein Resultat ist knapp in seinen eigenen Worten, die das Interessante der Ausführungen natürlich nicht ersetzen können, folgendes: Entwicklungsgeschichtlich „können wir drei deutlich sich voneinander abhebende Stufen unterscheiden. Die unterste und erste dieser Stufen ist die Auseinandersetzung des werdenden Menschen mit dem Leben,

d. h. mit alledem, was das Leben erfordert, woraus es Erleichterung, Sicherung und Förderung schöpfen kann. Den religiösen Schwerpunkt bildet auf dieser Stufe die Sucht nach fremder Hilfe und die Magie. Besonders eindrucksvoll ist hierbei der Einblick in die Art und Weise, wie auf dieser Stufe das menschliche Geistesleben aus dem allgemein natürlichen Lebensgetriebe heraufttaucht, wie es die äußere Umgebung zu mustern beginnt und in bewußtem Streben sie sich zu unterwerfen versucht. Seine unmittelbare Fortsetzung findet dieses Streben auf der zweiten Stufe, auf welcher der Mensch seinen Umblick erweitert, mehr und immer mehr von der Umgebung zu erfassen versucht, bis zu den Gestirnen und ihrem Wandel vordringt und schließlich die Welt als Ganzes zu begreifen strebt. Auf dieser Stufe werden die Götter geboren, entstehen Weltschöpfungsmythen, und der Blick schweift über das Leben hinaus zu einem Jenseits, in welchem die Toten weiterleben, die Ahnen heilig werden und die Götter thronen. Die Auseinandersetzung mit dieser Welt ist die Aufgabe, die hier ihre religiöse Lösung erfährt. Dabei tritt die Gottesidee in den Vordergrund der Religionen und mit ihr das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Fortleben nach dem Tode und der Weg zur Erlangung ewiger Glückseligkeit. In unmittelbarem Zusammenhange hiermit tritt ein neuer Gedanke in den religiösen Gesichtskreis ein: über das Fortleben entscheiden Verdienst und Schuld, entscheidet der im Leben betätigte Seelenzustand. Dieser Gedanke gibt den Anstoß zu einer allmählich aufdämmernden Verinnerlichung der Religion, zur religiösen Formung des innersten Denkens, Fühlens und Wollens. Es ist die Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich, die auf der dritten Stufe der religiösen Entwicklung ihren durchdringenden Ausbau findet. In diesem Ausbau wandelt sich die alte Form der sozialen, ritualen und dogmatischen Religion zu einer Religion der persönlichen Überzeugung, die sich nun auch nicht mehr binden kann an überlieferte oder sonstwie fremde Überzeugungen bestimmten materiellen Inhalts, sondern die Religion in ihrer vollen Reinheit und Freiheit vertritt als Inbegriff einer das gesamte menschliche Leben beherrschenden und in innerer Übereinstimmung haltenden, ihm überlegenen Geistesmacht. Damit mündet die Entwicklungsgeschichte des religiösen Denkens in die religiöse Kulturbewegung der Gegenwart ein".

Entschleiert uns Kern im ersten Teile seines Werkes das Werden der Religion, so lehrt er uns im zweiten Teile, dem kritischen Teil, das volle Wesen der Religion nach seinen erkenntniskritischen Bedingungen, seinem Inbegriff und seinem Eigeninhalt in der Tiefe erfassen. Es ist geradezu ein ästhetischer Genuß, wenn wir sehen, wie auf die wuchtigen, erdgehaltenen Grundmauern der geschichtlichen Erkenntnis die reinen, breiten, freien Stufen, die zum Tempel emporsteigen, in klassischer Ordnung gelegt werden.

Die subjektiven und logischen Voraussetzungen für die Religion sind wir selbst, ist die einheitliche Organisation unseres körperlichen

und geistigen Menschen, mit der wir als geschlossene Einheit, als Organismus, in die Umwelt hineingestellt sind und uns im Laufe unserer Entwicklung immer mehr hinein denken. „Die Religion bildet den vollkommensten und zugleich den ursprünglichsten Ausdruck dieser unserer geistigen Einheit, mit der wir dem Leben, seinen Bedingungen und Forderungen so eigenartig und wirkungsvoll gegenübertreten.“ In dem Einheitscharakter unseres Wesens und Geistes hat das religiöse Bedürfnis seinen natürlichen Quell. An der Religion ringt das geistige Leben nach innerer Einheit gegenüber den zerstreuenden und ruhelos zerrenden Außenmächten des Lebens, auch gegenüber den eigenen inneren Regungen seines Vorstellungs-Gefühls- und Willenslebens. Die Religion in diesem Sinne ist das Band, das den einzelnen Menschen zur Persönlichkeit zusammenbindet. Indem sie dies tut und vermöge ihrer gleichmäßigen Betonung und Zusammenfassung aller Geistesrichtungen ist sie der vollkommenste und wirksamste Hebel für die menschliche Gesamtkultur und geradezu ihr regulierendes Bindeglied. Ihre objektiv logische Bedingung aber ist a priori, ruht in den erkenntnistheoretischen Bedingungen unseres Geistes, der die Außenwelt zwar in gegensätzliche Begriffe zerreißt, aber erst zur Ruhe kommt, wenn er für alles Getrennte den einheitlichen Nenner gefunden hat. Diesen „einheitlichen Nenner“, den Kant als Ding-an-sich in die Unerkenntlichkeit gerückt hat, um ihn für den Glauben zu retten, stellt Kern in den Mittelpunkt aller Erkenntnismöglichkeit und erklärt, daß er nicht bloß einem Grundzug unseres Geisteslebens und nicht bloß einem subjektiven Einheitsbedürfnis entspringt, sondern daß er auch „im objektiven Tatbestande der Erfahrung sein rechtfertigendes Fundament“ besitzt. Kant rückt die Erfahrung auf den dunklen Grund einer mystisch-praktischen Vernunft, um den Glauben zu rechtfertigen, Kern rückt die Religion auf den klaren Grund der Erfahrung, um sie dem praktischen Leben zu erhalten. „Wie sie dem praktischen Leben entsprungen ist, so muß sie auch seinen praktischen Bedürfnissen gerecht werden. Und wenn sich der geistige Blick zu dem Weltganzen und seinem Geschehen erhoben hat, so muß sie diesem Blick und seinen Fragen im Interesse des Lebens und seiner geistigen Bedürfnisse Genüge tun, so muß sie das Weltgeschehen in seinem einheitlichen Zusammenhange begreiflich machen. „Die Einheit der Welt wird so zur objektiv logischen Grundbedingung für jede Möglichkeit einer wirklichen Religion.“ So ist auch die Einheitsidee der Kern und Mittelpunkt der Religion — und nicht die Gottesidee, die nur, wenn sie mit der Einheitsidee identisch gefaßt wird und nicht in Gegensatz tritt zur Weltidee, ihre volle praktische religiöse Kraft bewahrt und dem Leben als höchster Faktor die Ruhe in seinem Streben verbürgt. „Erst die Übereinstimmung unserer subjektiven Einheit mit der objektiven Einheit, die Einordnung unserer subjektiven Lebensbetätigung in die objektive Weltordnung vollendet den Einheitsanspruch unseres religiösen Bewußtseins und somit den

Inbegriff der Religion." Man muß Kerns ganze philosophische Entwicklung kennen, um zu würdigen, aus welcher tiefen Erkenntnis und wissenschaftlichen Erfahrung der Gegensatz zu Kant geboren ist. Kant hat in den Sinnesempfindungen einen subjektiven Schleier entdeckt, der die letzte Erkenntnis der Wahrheit auf immer verdeckt. Kern zerreißt diesen Schleier von der Höhe einer im Laufe des Jahrhunderts errungenen, vertieften Naturerkenntnis. Unsere Sinne sind nicht Schleier zwischen uns und der Wirklichkeit, sondern sie sind Produkte derselben; unser Denken ist eine Reaktion, ein Austausch zwischen unserm Organismus und der Wirklichkeit, die den Organismus hervorbrachte: Mutter und Kind! Beide sind ein und dasselbe lebendige Ganze. Die Religion ist das mehr oder weniger klare Bewußtsein dieser Zusammengehörigkeit mit dem Einen, Ganzen. „Der volle Inbegriff der Religion darf erst dann als erfüllt angesehen werden, wenn unsere Weltauffassung derart vertieft ist, daß wir der Religion einen einheitlichen Zusammenhang des Weltgeschehens zugrunde legen können, und wenn unser eigenes Geistesleben auch in seinen Gefühlen, Zielen und Willensentschlüssen widerspruchslos und zwanglos, also in voller innerer Überzeugungstreue sich mit seiner Weltanschauung und mit dem durch sie bedingten Weltobjekt selber in Übereinstimmung weiß. Das bedeutet nach der voraufgegangenen Erörterung die rückhaltlose Einordnung unserer Lebensinteressen und Lebensbetätigung in die allgemeine Weltordnung, wie diese sich unserer Erkenntnis erschlossen hat. Gegenüber der geschichtlichen Entstehung und Entwicklung der Religion aus den Triebfedern des Bedürfnisses und Erfolges für das praktische Leben liegt hierin allerdings eine Wandlung des Religionsbegriffes. Der wachsende Einfluß der vernunftmäßigen Erkenntnis dringt in ihn ein, stellt an den Glaubensinhalt den Anspruch auf objektive Wahrheit und an die religiöse Betätigung den Anspruch auf subjektive Wahrhaftigkeit." Zusammenfassend definiert Kern: „Religion ist die einheitliche Ordnung des gesamten inneren und äußeren Lebens nach Maßgabe eines idealen Werts, der dem Leben erkenntnismäßig zugrunde gelegt wird".

Mit dem idealen Maßstab, den Kern selbst seiner religiösen Weltanschauung zugrunde legt, geht er im V. Teil seines Werkes kritisch dem zu Leibe, was man landläufig und geschichtlich unter den Begriff Religion zusammenfaßt. Kern will dadurch zur Erkenntnis bringen, was heute nicht mehr haltbar oder überhaupt nicht dem Begriff der Religion zugehörig und deshalb auszuschalten ist. Die Religion als solche soll in voller Reinheit aus dem kritischen Schmelzofen hervorgehen.

So fällt die anthropomorphistische Gottesvorstellung, soweit sie neben und über die Weltidee tritt. Es bleibt die übergeordnete Lebenseinheit, die uns als ihre Teile in sich schließt. Es fällt der Seelenglauben, soweit dieser den Menschen innerlich mit sich selbst entzweit; der Offenbarungsglaube, der naiv gefaßte Unsterblichkeitsgedanke, die

Erlösungslehre — all das fällt einer kühlwägenden Kritik zunächst zum Opfer. Der ganze Gefühlsinhalt der Religion soll sich dem Wahrheitsstreben des einheitlichen Geistes bescheiden und demütig unterordnen. Die Bescheidung mit dem, was uns das Leben zu geben hat, die demütige und widerspruchslose Anerkennung unserer Abhängigkeit von der Welt, die freudige Bereitwilligkeit, mitzuarbeiten nach unserem besten Willen und Können, das sind die religiösen Gefühle, die dem so kritisch geläuterten Wesen der Religion entsprechen. Zu diesen Gefühlen soll die neue Generation erzogen werden.

Wie vorher in dem historischen Entwicklungsgange, so erkennt Kern auch jetzt bei seiner kritisch-analytischen Durchforschung der Religion in der Ethik das Wesentliche, den festen Pol und den unvergänglichen Kern aller Religion. Deshalb rückt der Ausbau der Ethik in den Mittelpunkt des kritischen Teiles.

Im Gegensatz zu Kant tritt er auch hier für eine wissende, anstatt eine gehorchende Ethik ein. An Stelle des kategorischen Imperativs: Du sollst gegen deine Natur, verlangt er ein Sokratisches: „Ich weiß das Rechte, also will ich es." „Der Begriff der Ethik liegt also in der Rücksicht auf die Beziehungen des Ichs zur übrigen Welt, mit deren objektiven Interessen sie die subjektiven Ziele in Übereinstimmung setzen will. In diesem Sinne hat bereits Spinoza das ethische Problem aufgefaßt und zu lösen gesucht. Die spinozistische Ethik baut sich in mathematischer Form auf einer allumfassenden Weltanschauung auf und fußt auf dem Untergrunde der Erkenntnis. Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt bildet den Ausgangspunkt, Übereinstimmung zwischen beiden das Ziel dieser Ethik, die hiernach das völlige Aufgehen des Menschen im Weltganzen fordert. Bemerkenswert ist, daß dieser großzügige ethische Gesichtskreis mit seinem naturalistischen und intellektualistischen Gepräge schon Heraklit und die Stoiker zu Vorläufern gehabt hat. Im Gegensatz hierzu tritt bei Kant der äußeren Welt das subjektive Gewissen als Schwerpunkt gegenüber, und dies Gewissen empfängt seine Richtschnur lediglich aus der reinen Vernunft, gänzlich unabhängig von aller Welt und Weltanschauung und ebenso unabhängig von den empirischen Verhältnissen und natürlichen Triebfedern des Lebens, ja sogar unabhängig von allen Rücksichten auf die handelnde Persönlichkeit und deren Interessenkreis. Die Vernunft stellt die gesetzmäßige Allgemeingültigkeit als ethischen Grundsatz auf und sieht in diesem einen kategorischen Imperativ mit unbedingter Geltung, losgelöst von aller objektiven Wirklichkeit, ohne jeglichen objektiven Stützpunkt; kann es daher nicht wundernehmen, daß diese Ethik ihren Stützpunkt suchen mußte in subjektiven, der Erkenntnis völlig unzugänglichen Postulaten; Willensfreiheit, göttliche Weltordnung und menschliche Unsterblichkeit waren solche Postulate, die sich rechtfertigen zu können glaubten allein dadurch, daß sie für die Möglichkeit einer derartigen Ethik notwendig schienen."

Kerns Begriff der ethischen Pflicht fußt dagegen auf den subjektiv-psychologischen und objektiv-logischen Bedingungen unseres Wesens. Deshalb sind alle Völker zu allen Zeiten zu so auffallend übereinstimmenden ethischen Resultaten gekommen. Die Ethik ist nicht als Gegensatz zur Natur, sondern als Naturnotwendigkeit entstanden. Maßgebend für sie ist und bleibt das bewußte Sicheinordnen des einzelnen unter das Ganze. Aber dieses Ganze muß erkannt sein, um es inhaltlich beeinflussen zu können. Der einzelne Mensch muß seinen Gesichtspunkt vom Ganzen aus nehmen können, um sein Ich diesem harmonisch ein- und unterordnen zu können. Er muß diese seine höchste Überzeugung vom Wesen des Alleinen zum Impuls seines gesamten Wesens und Handelns machen. Diese Vergeistigung seines Lebens sie ist das selbständige Ziel aller Ethik und dieses findet in der religiösen Gefühlsstimmung seinen Abschluß und seine Weihe: es ist „die natürliche, bewußte Harmonie mit dem Unendlichen". „So geht immer wieder, wo auch die kritische Erörterung einsetzen mag, aus den Ergebnissen hervor, daß Religion ein höherer, umfassenderer und inhaltsreicherer Begriff ist, als jemals die geschichtlichen Religionen ihn erfaßt und verwertet haben, ja daß sie ihm noch gar nicht nahe gekommen sind." Was sie auf diesem Wege der Erweiterung und Vergeistigung aber aufgehalten hat, das ist der enge Begriff des Glaubens, nach Kern eine ganz unberechtigte Schranke für die freie, religiöse Befriedigung der immanenten religiösen Bedürfnisse der Menschheit. Der Glaube ist nicht der Maßstab für die Religion, sondern für den Kulturstand des religiösen Menschen. Es ist für die Religiosität des Menschen ganz gleichgültig, was er glaubt. Eine starre Gläubigkeit ist eigentlich sogar irreligiös, wenn wir Religion in dem hohen Sinne fassen, in dem sie höchste Geistesseligkeit und höchstes Wahrheitsstreben und ethisches Wollen zugleich ist. „Denn die Kettung an die geschichtliche Vergangenheit vermittels traditionellen Glaubens stellt gerade heute die Religion vor Probleme, deren Unlösbarkeit sie in schwerste Gefahren stürzt. Sie bedarf der Krücken der Vergangenheit nicht, kann durchaus auf freien Füßen stehen und findet in ihrer unbeschränkten Eigenmacht die beste Bürgschaft für ihre unbedrohte Dauer, ihre lebendige Produktivität und ihre unbegrenzte Vertiefung. Demgegenüber verfällt der Glaube wie jeder andere Inhalt der Religion dem geschichtlichen Wandel, und die religiöse Wahrheit bleibt ein geschichtlich relativer Begriff."

Kant hat in der praktischen Vernunft seine Glaubensfreudigkeit auf dem Postulate der religiösen „Ideen": Gott, Welt, Seele aufgebaut. Kern lehnt den Standpunkt postulierter Ideen entschieden ab. Was die Ideen über den bloßen Begriff hinaushebt, das ist nicht ein höherer, angeborener, unkontrollierbarer, intuitiver Charakter, sondern ihr komplizierterer und reicherer Erfahrungsinhalt, das ist die Tatsache, daß sie „eine ganze Gruppe von Vorstellungsinhalten unter einem

einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen und zu einem geschlossenen Ganzen ausbauen, wenn es sein muß, über alle Erfahrung hinaus, aber — das unterscheidet sie von gegenstandslosen Phantasiegebilden — in Grenzen erfahrungsmäßiger Möglichkeit — logischer Rechtmäßigkeit". Sie idealisieren nicht jenseits der Erfahrung, sondern auf Grund der Erfahrung. Von diesem Gesichtspunkt aus weist Kern alles „Fiktive" und alles Symbolische und jedes „Als-ob" aus der Religionsphilosophie hinaus. Das ist ihm ein dem tiefen Ernste seines religiösen Bewußtseins nicht genügendes Sich-Abfinden mit dem Gegenstande. Er sieht darin auch eine Gefahr, nämlich die, das Symbol mit der Idee zu identifizieren und zu verwechseln, so z. B. an Stelle der Gottesidee einen anthropomorph-symbolischen Gott zu setzen und auf diesen den Inhalt der Idee zu übertragen.

Kerns höchste religiöse Idee ist die „Weltidee", in die die Gottesidee restlos aufgeht, mit der sie identisch ist. Wir haben hier nach meiner Meinung die wissenschaftlich historische Begründung für jenen neuen pantheistischen Religionsinhalt, nach dem unsere Zeit unter den schwersten Geburtswehen ringt. Und es ist bezeichnend, daß heute wieder mit solcher inbrünstigen Sehnsucht zum Bhuddismus geflüchtet wird, zu einer Religion, die auch für eine neue naturwissenschaftliche Welterkenntnis nicht zu eng ist, weil sie nicht auf einem von der Weltidee losgelösten Gottesbegriff, sondern auf einer mit der Gottesidee identischen Weltidee aufbaut. Kern sagt: „Die Weltidee umfaßt hiernach den vollen Inhalt der gesamten Wirklichkeit mit allem ihrem Sein und Geschehen unter dem Gesichtspunkt des idealen Ganzen in seinem einheitlichen inneren Zusammenhange, in welchem Natur und Geist untrennbar als einheitliche Wirklichkeit enthalten sind, als Wirklichkeit, in der nur unser analysierendes Denken eine künstliche Auslese von geistigen und von materiellen Eigenschaften an sich einheitlicher Vorgänge trifft und diese Eigenschaften einer subjektiven oder einer objektiven Auffassungsweise unterwirft. . . . Die Aufstellung und Anerkennung einer derartigen Weltidee ist ja keineswegs neu. Vielmehr stehen wir mit ihr unmittelbar auf dem ahnungsvollen Boden der altindischen Brahman-Atman-Spekulationen: das Brahman als überpersönliche Welteinheit und der Atman als dessen Erscheinung im Ich, das Ich also in engster und vollkommenster Einheit mit dem Weltganzen. . . . Auch die Weltanschauung der modernen Wissenschaft bekennt ja bereits mit begründetem Bewußtsein eine einheitlich zusammenhängende Welt, die in klar geordneten Begriffen aufzufassen und in ehernen Gesetzen zu erläutern und zu erklären ist, und sie kämpft mit wachsendem Erfolge um die gesetzmäßige Einreihung der geistigen Vorgänge in das vitale Getriebe des einheitlichen Organismus. Die Weltidee also hat bereits ihre logischen und empirischen, streng wissenschaftlichen Unterlagen, um die traditionelle Weltentzweiung überwinden zu können."

Wie die volle Weltidee an Stelle der postulierten Gottidee tritt, so an Stelle der Unsterblichkeitsspekulation die Entwicklungsidee. Und neben sie tritt in voller religiöser Läuterung die Idee der Willensfreiheit in Übereinstimmung mit Welteinheit und Entwicklungsidee. Mit der Willensfreiheit steht Kern wieder vor dem Kern der Religion, der Ethik. Die Fähigkeit, uns auf Grund unserer durchdachten Erfahrung bewußt dem Gesamtgeschehen ein- und unterzuordnen, das ist die einzig mögliche Fassung der vielumstrittenen „Willensfreiheit", auf der alle Ethik und alle bewußte Überzeugungsreligion beruht.

Hiermit hat Kern den weitausladenden, schön ansteigenden Treppenaufgang zur Höhe vollendet. Sein VI. Kapitel baut den Tempel auf der gewonnenen Höhe.

Der VI. Teil: „Die Religion als Ganzes" umfaßt noch einmal alles, was in analytischer und kritischer Untersuchung gewonnen ist, und füllt die so gewonnene Grundlinie mit lebensvollem Inhalt. Kritisch und analytisch hat er den Eigeninhalt der mannigfaltigen Religionen und Religionssysteme zergliedert und vieles davon verworfen, aber um so heller erstrahlt nun die Religion unabhängig von und über den Religionen; die Religion als unerschütterliche Grundlage des menschlichen Lebens, als sein Führer und Wertmesser. Für Kern gibt es keinen religionslosen Menschen, weil kein Mensch „ohne Religion leben kann", weil das Leben selbst, weil unsere geistige und natürliche Organisation auf ihr beruht und sie fordert, sobald sie sich über das Triebleben zu bewußter Orientierung im Weltall emporrichtet. Nicht auf einem kategorischen, antinatürlichen Imperativ, der von außen befehlend an den Menschen herantritt, sondern auf dieser natürlichen Grundlage baut Kern im Unterschiede zu Kant seine Ethik auf. Vermittels unserer eigenen Erkenntnis ordnen wir unser Triebleben einem höheren, geistigen Prinzip unter. Auch bei Kern findet diese Durchgeistigung ihre Betätigung in einem Handeln, das sich stets dem Gesamtleben und der Allgemeinheit unterordnet; aber dadurch, daß er die Begründung dieser Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis errichten kann, wird sie unanfechtbar, was sie bei Kant nie ist. Sie wäre meines Erachtens die Ethik, die allein einem schulmäßigen Moralunterricht, von dem soviel die Rede ist, zugrunde gelegt werden könnte und gelegt werden müßte. Wie Kant kennt Kern nur den Dienst im Ganzen als religiöse Pflicht und höchstes Lebensglück. „Denn der Individualismus, das Zurückziehen der Religion in die Persönlichkeit, ist immer nur das Kriterium niedergehender Zeiten und Völker gewesen. . . . (Kerns Buch ist vor dem Zusammenbruch entstanden.) . . . Über das Subjekt hinaus führt die Erkenntnis, ein Teil im Ganzen zu sein und daraus folgend, am Gedeihen des engeren oder weiteren Ganzen mitbeteiligt zu sein. . . . Gegenüber dem Blick zu den Sternen mag das niedrig erscheinen, aber der Eroberung der Sterne muß doch die Eroberung der Erde vorausgehen, und deren Eroberung durch und für die Vormacht des Geistes-

lebens ist ein Ziel, welches den Religionen schon von alters her vor Augen geschwebt hat, sei es als pantheistische Herrlichkeit, sei es als Sieg des Guten über das Böse, sei es als Errichtung eines Reiches Gottes auf Erden." Die geistige Einheit, die sich selbst als Teil im Ganzen erkennt und bewertet und sich in seinem Tun ethisch diesem Erkennen unterordnet, ist das Gewissen — Kant hat es ebenso bewundert wie den Sternenhimmel. Auch für Kern ist es der Endpunkt und Gipfel der religiösen Entwicklung. Er hat es auf eine höhere Stufe gestellt, als Kant es vermochte. Er hat es von dem inneren Zwiespalt zwischen Wollen und Sollen befreit. Heißt es für Kant: ich handle so, weil ich soll, trotz meines revoltierenden Trieblebens, so heißt es für Kern: ich handle so, weil ich nicht anders kann. Erkenntnis und Wahrheitsstreben an Stelle von Selbstüberwindung und Selbstverleugnung. Die Idee der Wahrheit führt zur Vergeistigung des Menschen und zur Weltverklärung durch ihn. Das ist der Sinn des Lebens und der Sinn der lebendigen Religion. Und wie Goethe in schwungvoller Dichtung geht Kern zu den Müttern: der mütterliche Trieb in seiner schöpferischen, seligen Hingabe an das zukünftige Geschlecht, das ist für ihn das klarste und elementarste Lebensgesetz. So schließt sich die Entwicklungsidee dem Wahrheitsstreben an und pflanzt ideale Ziele als Richtlinien für das Leben. Rein gefühlsmäßig hatten die Religionen diese Entwicklungsidee als Liebe (Madonnenideal) mit Recht in den Mittelpunkt ihrer sozialen Strebungen gestellt. Immer kommt es aller wahren Religion darauf an: „das Gemeinschaftsleben zur großen Symphonie zu gestalten, die nicht bloß äußerliche Harmonie aufweist, sondern auch im Innern jedes mitwirkenden Gliedes Einklang erzeugt und jeden einzelnen abstimmt auf harmonischen Widerhall, in welchem Pflichten, Wille und Gewissen einheitlich zusammenklingen und überzeugungsvoll sich gegenseitig verstärken. In dieser Art von Widerhall vertieft sich das soziale Gemeinschaftsleben zum religiösen Gemeinschaftsleben, dessen Ordnung beherrscht wird von dem idealen Wert, der in dem Gedeihen des Ganzen und aller seiner Teile, in der freudigen Hingabe an das gemeinschaftliche Ziel und in der Einstimmigkeit zwischen äußerem und innerem Leben den wahren Sinn des Gemeinschaftslebens erzeugt und verbürgt. Mag man dies als erkenntnismäßiges Vernunftprodukt, mag man es als soziale Ethik oder mag man es als Gebot der allgemeinen Menschenliebe bezeichnen und bewerten, mag man schließlich dieses Gebot auf buddhistisches Mitleid, auf pantheistische Gottesgemeinschaft oder auf den Einklang mit der Gottesliebe begründen, so sind dies alles doch nur mannigfache Ausdrucksweisen für den religiösen Sinn solcher vertieften Auffassung sozialer Lebensordnung und für deren unumstößliche Geltung und Anerkennung."

Kerns Religion ist soziale Religion, ist Kulturreligion. „Sie ordnet folgerichtig, ihrem Wesen gemäß, das soziale Gemeinschaftsleben dem Humanitätsideal und auch dieses der vergeistigten Weltidee als einem

einheitlichen Ganzen ein und unter. Vom Götterglauben losgelöst, wandelt sich die absterbende Idee des Gebets zur lebenswaremen Idee der religiösen Tat, die im Weltleben fußt und in ihm auch ihre letzten Ziele sieht. Übersetzt man nun auch den Wortausdruck der religiösen Tat noch in die reale Weltsprache, so bedeutet er hier nichts anderes als Arbeit, als unentwegte Mitarbeit an der religiösen Veredelung des Menschheitslebens.

Hiermit erlangt das Prinzip der Arbeit auch im Bereiche der Religion wieder seine bisher so arg vernachlässigte religiöse Geltung. Gegenüber dem auf fremde Hilfe abzielenden Gebet und Gnadentum kann eine weltliche Religion den Menschen ja nur auf eigene Füße stellen. Reale und positive Arbeit an sich selbst und an dem sozialen Organismus wird wieder zur höchsten Aufgabe, die ebenso wie das natürliche so auch das geistig-sittliche Leben an den Menschen stellt. Arbeit als soziales Gebot wird dabei zur lebenerhaltenden, zur geistbefreienden und zur sittlich erhebenden Macht, die den Menschen nicht in Körper und Geist zerreißt, sondern deren Einheit betont und ohne dissonanten Zwiespalt den individuellen wie den sozialen Organismus einer harmonischen Vergeistigung entgegenführt." „Arbeitsgemeinschaft und Arbeitsteilung sind die weltgeschichtlichen Kulturträger der Vergangenheit gewesen, und in religiöser Vertiefung werden sie auch in der Zukunft die naturwüchsigen Kulturträger bleiben, die auf selbstgebahnten Wegen die soziale Menschheitsentwicklung weiterführen. Arbeit in religiöser Vertiefung."

Und so erweist Kern den gesamten Religionsinhalt, die Lösung des Lebensrätsels, den Sinn des Daseins und aller Entwicklung, Erkenntnis, Ethik, Willensfreiheit als Aufgaben, die das einheitliche Gesamtleben (sagen wir kurz: die Welteinheit) vom Menschen fordert. Nicht auf angeborenen Fähigkeiten oder Vermögen oder Postulaten beruht die Religion, sondern auf durch Jahrtausende und Aberjahrtausende erworbenen Geistesgütern, die wieder und immer wieder erworben, erdacht sein wollen, um besessen zu werden. Wenn irgendwo, so gilt ja auf geistigem Gebiet der Satz: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen."

Wollte Gott, die Menschheit würde sich zu dieser Religion der unverhüllten Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit, die eine Verklärung des Menschengeistes und Menschheitslebens bringt, hindurcharbeiten.

Nichts Besseres und nichts Aufbauenderes könnte man dem deutschen Volke wünschen, als diese Religion der Arbeit in sich aufzunehmen und in Tat und Leben umzusetzen.

Dr. M. Joachimi-Dege.

Stein, Ludwig, Geschichte der Philosophie bis Plato. (Philosophische Reihe, herausgegeben von Werner, 2. Band, 281 Seiten) München 1920, Rösl & Cie.

Den zahllosen Werken über Geschichte der Philosophie und be

sonders denen über die griechische Philosophie noch ein neues, kurzgefaßtes Werk folgen zu lassen, hieße ein unberechtigter Luxus, wenn nicht neue Gesichtspunkte dazu Anlaß gäben. In der Tat befindet sich gegenwärtig die Geschichtsschreibung und insonderheit die der Philosophie in einem kritischen Stadium, in welchem über Ziele und Methoden dieser Disziplin richtend und hinrichtend gestritten wird. Die bloße Sichtung, Darstellung und zeitliche Ordnung des grundlegenden Inhaltsmaterials genügt dem heutigen Denk- und Erkenntnisbedarf nicht mehr; dieser vielmehr verlangt kategorisch nach einem vertieften Einblick in die inneren Zusammenhänge, die dem philosophiegeschichtlichen Werden zugrunde liegen und es als notwendigen Ausfluß der geistigen Menschheitsentwicklung beleuchten und begreiflich machen. Nicht mehr und nicht weniger als das ist der Sinn und zugleich die volle Rechtfertigung für das vorliegende als Einführung gedachte Steinsche Werk. Kurz und sogar sehr kurz ist es gehalten und mußte es gehalten werden, um jene Zusammenhänge klar und umfassend hervortreten zu lassen. Es beschränkt sich hierbei nicht auf die Zusammenhänge innerhalb des dargestellten Zeitraums, sondern zieht mit besonderer Vorliebe auch die grundlegende Fernwirkung auf die philosophische Entwicklung der Folgezeit bis in die gegenwärtige Geistesbewegung in den Rahmen seiner Betrachtungen und alles dies auf dem Boden einer bezwingenden Durchdringung des Gesamtgebiets der philosophischen Entwicklung und der philosophischen Strömungen der Gegenwart von einem Gesichtspunkt aus, der Zeit und Raum beherrscht und überragt. „Sub specie aeternitatis" könnte dem Werk als Wahlspruch dienen. So wird es erklärlich und folgerichtig, daß der Verf. vor der bloß geschichtlichen die logische Kontinuität der Entwicklung bevorzugt — in durchgreifender Verwertung dieses von ihm selbst für die Geschichte der Philosophie geprägten Begriffs, demgemäß der menschliche Geist seiner immanenten Entwicklung nach zu verschiedenen Zeiten und Lebensverhältnissen ganz unabhängig auf die gleichen Probleme und auf gleichlautende Lösungen verfällt.

Stein sieht in der Philosophie als führender Kulturwissenschaft die vollständig vereinheitlichte Erkenntnis eines jeden Zeitalters und definiert die Aufgabe der Philosophie ganz allgemein dahin, daß sie in die Vielheit der Erlebnisse die Einheit lückenloser Einsicht zu bringen hat. Unter allseitiger Berücksichtigung der neuesten Forschungsergebnisse zieht er mit Recht auch die bisher zu wenig beachtete orientalische Philosophie besonders der Inder in den Kreis seiner Betrachtungen und gewinnt damit ein wertvolles Hilfsmittel zum Nachweise weniger der geschichtlichen als der logischen Kontinuität in der Menschheitsentwicklung, in der die Philosophie geradezu eine psychologische Kategorie darstelle. Die Umwandlung des Mythologischen in Logisches, das Auftauchen des Stoffproblems, der Übergang von hier aus zum Erkenntnisproblem und schließlich die Ausmündung des philosophischen Denkens

in die Ethik ist der durchgehende Faden der Erörterungsweise, die nun auch im einzelnen nachweist, wie von Thales bis auf Nietzsche eine geschlossene Kontinuität von 2500 Jahren das philosophische Leben beherrscht und, sei es mittelbar oder unmittelbar, an die ersten Denkergeschlechter Griechenlands anknüpft. Jedes Zeitalter, sagt Stein, muß dieselben Probleme auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und geschichtlichen Einsichten noch einmal durchdenken, durchleben und durchkämpfen behufs Herstellung des logischen Gleichgewichts eines gegebenen Kultursystems. Für das Kultursystem des perikleischen Zeitalters wird dieses logische Gleichgewicht wiederhergestellt durch die Sokratiker. Sokrates und seine Lehre bildet so den Gipfelpunkt des vorliegenden Werkes, das hiermit seinen Abschluß erreicht, um vor den großen Gestirnen eines Platon und Aristoteles Halt zu machen. Die Entwicklung der Philosophie bis zu ihnen geschichtlich und logisch durchsichtig gemacht und blitzlichtartig beleuchtet zu haben, ist der persönliche Charakter des in seiner Kürze und Gedrungenheit verdienstvollen und dadurch vollgültig gerechtfertigten Werkes, in welchem zur Grundlegung der geschichtlichen Darstellung einleitend auch Begriff und Wesen der Philosophie im allgemeinen sowie die Methoden der philosophiegeschichtlichen Forschung und die Einteilung der Gesamtgeschichte der Philosophie bis auf die Gegenwart kritisch besprochen werden. Die literarischen Quellen der philosophiegeschichtlichen Forschung sind sowohl in ihrer Gesamtheit wie in den einzelnen Abschnitten des Werkes eingehend aufgeführt. Der Verf. schließt mit einer Ablehnung des Skeptizismus und der Philosophie des „Als ob", nachdem er schon vorher das Glaubensbekenntnis abgelegt hat: „Deshalb wird die Philosophie als führende Wissenschaft Bestand haben, solange es ein Kultursystem gibt." B. v. Kern, Berlin.

Jansen, B. S. J., Leibniz, erkenntnistheoretischer Realist (Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von L. Stein, 18. Band.) Berlin 1920, Leonhard Simion Nf.

Die Leibnizsche Philosophie hat in diesem Hefte eine neue Klärung erfahren. In der Einleitung kennzeichnet der Verfasser die zwei entgegengesetzten Richtungen, die sich an die Frage anknüpfen: Welche philosophische Disziplin ist in Leibniz' System die grundlegende und alle andern tragende? Auf der einen Seite steht diejenige Richtung, die in der Ontologie den Mittelpunkt des Leibnizschen Denkens findet, vertreten durch K. Fischer, L. Stein, Dillmann, Kabitz u. a., auf der andern Seite stehen die, welche die logischen und mathematischen Grundbegriffe als den Ausgangspunkt der Leibnizschen Ideenwelt ansehen, vor allem Conturat und Cassirer.

Jansen beschränkt seine Untersuchung auf die Erkenntnislehre Leibniz und stellt die Frage: Ist Leibniz erkenntnistheoretischer Idealist oder Realist? und sucht auf diese Weise zu einer sicheren Stellungnahme zu den beiden entgegengesetzten Richtungen zu kommen.

Das erste Kapitel befaßt sich mit den Arbeiten Leibniz über die Einzelprobleme. Die metaphysische Frage nehme im Schaffen des großen Philosophen den breitesten Raum ein, während die erkenntnistheoretischen Arbeiten verschwindend gering sind. Schon hieraus zieht J. den berechtigten Schluß, daß L. Realist ist, da erst die Vertreter des Idealismus eigentlich genötigt sind, das Erkenntnisproblem tiefer anzufassen und zu würdigen.

Im zweiten Kapitel wird derselbe Gedanke weiter erörtert. Daß Leibniz Realist ist, ergibt sich aus dessen Anschluß an die realistische Grundlage und die Begriffstheorie der aristotelischen-scholastischen Logik. Dies wird zur Sicherheit erhoben durch die ausdrücklichen Aussagen und die stillschweigende Voraussetzung, daß seine Logik an der Wirklichkeit orientiert ist.

Dann geht der Verfasser den Einzelproblemen nach, dem Begriff des Seins (3. Kap.), dem Begriff der Wahrheit (4. Kap.), der Haltung der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten (5. Kapitel), stellt die Beurteilung der Leibnizschen Erkenntnislehre durch Kant fest (6. Kap.) und erörtert die Anschauungen des Denkers über sinnliche Erfahrung und Körperwelt (7. Kap.), schließlich Rationalismus und Mathematik in der Leibnizschen Philosophie (8. Kap.). An der Erörterung dieser Probleme kommt Jansen zum Resultat, daß L. als erkenntnistheoretischer Realist angesprochen werden muß. Mit diesen Untersuchungen hat Jansen auch seine Stellung zu den anfangs angedeuteten Auffassungen über den Angelpunkt des Leibnizschen Denkens begründet: Wenn Leibniz nicht Idealist ist, sondern Realist ist, dann ist der Ausgangspunkt seines philosophischen Schaffens nicht das Logisch-Mathematische, sondern die Metaphysik.

Die vorliegende Schrift ist eine vorsichtig prüfende, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit im Anschluß an die Aussagen Leibniz' verfahrende Leistung und führt die Erforschung des großen Denkers um einen beträchtlichen Teil weiter.

Köln-Deutz. Prof. Dr. Jos. Herkenrath.

Flemming, Siegbert, Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Ethik. Berlin 1914, L. Simion Nf.

Flemmings Buch füllt eine Lücke in der Nietzsche-Literatur aus. Denn es ist tatsächlich so, wie er es im literarischen Anhang sagt, daß die meisten Darsteller Nietzsche nur als den Antimetaphysiker nehmen und von jeder Untersuchung seiner metaphysischen Anschauungen von vornherein absehen, jedenfalls den Individualismus Nietzsches nicht über Erkenntnistheorie und Ethik bis in die Metaphysik hinein verfolgen. Diesen Weg ist nun Flemming gegangen, der das Ziel seines Weges auch erreicht.

Metaphysik bei Nietzsche nicht sehen zu wollen, geht schon deshalb nicht an, weil seine Philosophie doch nicht in leerem Skeptizismus stecken bleibt. Sein Kampf gegen die „Metaphysik" hätte schon längst

genauer untersucht werden müssen: er stellt sich nur als ein Kampf gegen „jede asketische, weltverneinende Metaphysik" heraus. Werten und Schaffen des Menschen sind nicht rein empirische Handlungsweisen, sondern zugleich ein metaphysischer Prozeß.

Flemming beschränkt sich im wesentlichen auf eine Behandlung derjenigen Periode, in der sich Nietzsche von seinem Lehrer Schopenhauer deutlich abgelöst hat. Ihr Hauptwerk, den Zarathustra, nennt er das entscheidendste für die Metaphysik, worin ich ihm voll beistimme. (Flemming hält sich also nicht an die bekannte Einteilung — für seinen Zweck mit Recht.) Mit einer beachtenswerten Kenntnis der in Betracht kommenden Werke Nietzsches überwindet er die Schwierigkeit, das Grundlegende in den zusammengehörigen, bei Nietzsches „Systemfeindlichkeit" weit verstreuten Gedanken zusammenzufassen, dabei das für Nietzsche Wesenseigentümliche zu erkennen und gegen das abzugrenzen, was sich nur noch als Überrest fremder Weltanschauungen in ihm erhalten hat. „Entwicklungsmöglichkeit auch für den realen Urgrund der Erscheinungswelt — das ist in Kürze das Erfordernis und Kriterium, das Nietzsche für die Metaphysik aufstellt", nicht die „monistisch-materialistische Allkraftlehre". Nicht diese, die sich nur als ein Überbleibsel Schopenhauerischer Philosophie erweist, sondern die „Metaphysik des Unterbewußten" läßt sich ohne Widerspruch mit Nietzsches Erkenntnistheorie und Ethik zu einem geschlossenen System vereinen.

Mit diesem Resultat der Flemmingschen Untersuchungen bin ich wohl einverstanden, nicht so mit ihrer Form, die den Verfasser oft vom Gegenstande seiner Arbeit abschweifen läßt. Was gehört denn die ganze Feststellung über Du Prel viel dazu? Und was gehen uns die Verweisungen auf Weininger an, die in ihrer überflüssigen, oft störenden Häufigkeit fast die Vermutung aufkommen lassen, er zöge ihn so vielen Wichtigeren und Größeren in Kenntnis und Urteil vor? So viel der Hinweis auf Schopenhauer zum Verständnis des Entstehens der Nietzeschen Metaphysik auch beitragen mag — mir erscheint er in dieser ständigen Betonung mehr störend, als nützlich, jedenfalls nicht der Aufgabe der Arbeit entsprechend, seine Durchführung in einem besonderen Anhang hätte besser genügt. — Entgleisungen einzelner Art, wie z. B. S. 51—53 über Nietzsches Pessimismus, fallen so schwer nicht ins Gewicht. Ihnen stehen treffendste Bemerkungen über den angeblichen Hedonismus und Eudämonismus Nietzsches gegenüber. — Es sei noch erwähnt, daß auf die bisher wenig beachtete, aber immerhin seltsam genug anmutende Merkwürdigkeit: Nietzsches Übermenschenlehre ist von Schopenhauer vorweggenommen, S. 32 hingewiesen wird.

Fritz Peters, Bielefeld.

Meyer, Martin, Nietzsches Zukunftsmenschheit, das Wertproblem und die Rangordnungsidee. Berlin 1916, L. Simion Nf,

Diese Schrift möchte ich recht empfehlen. Und zwar aus zwei

Gründen. Erstens, weil es gerade bei einem noch immer so häufig und schwer mißverstandenen und angefeindeten Denker wie Nietzsche gar nicht freudig genug begrüßt werden kann, wenn eine neue Schrift über ihn sich von solchen Mißverständnissen fernhält und sie richtig stellt; s. z. B. S. 22, 24, 29, 43 den Widerspruch gegen die beliebte Gepflogenheit, aus Nietzsche das Recht zu Zügellosigkeit und allem Gegenteil von Selbstzucht, zu jeder Art von Hedonismus herauszulesen, — oder den Nachweis überhaupt, daß dem Nietzscheschen Gedankenbilde sehr wohl ein positiver Wert innewohnt, daß sich aus ihm sehr wohl eine philosophische Lehre „mit verhältnismäßig unveränderlichen Zügen" herausschälen läßt, was so oft bestritten worden ist und womit der Verkannte von vornherein als belanglos hingestellt werden sollte.

Sodann, weil Meyer die Aufgabe, die er sich stellt, in glücklicher Weise löst, die Untersuchung nämlich, ob Nietzsches Lehre als wegeweisend anerkannt werden kann.

Das Zukunftsbild der Menschheit weiß der Verfasser mit guter Geschicklichkeit aus Nietzsches Schriften zusammenzustellen und seine Moralphilosophie, seine Übermenschenwelt sowohl in der allgemeinen Übersicht wie unter dem Gesichtspunkt einzelner Probleme (Gewissen, Freundschaft, Kampf, Mitleid, Liebe, Ehe, Rangordnung usw.) gerecht und verständig zu kritisieren.

Auch der Kritik, die Meyer im zweiten Teile seiner Schrift an Nietzsches Philosophie in ihrer Gesamtheit übt, stimme ich fast überall zu. Sie mag in Einzelheiten zu weit gehen, so z. B. wenn sie S. 53 sagt, daß „der Wille zur Macht als Norm und Wesen, von Leben und Welt schließlich ein Nichts statt der höchsten Realität uns bietet". Im ganzen liegt der Kritik eine Liebe zum Philosophen zugrunde, die trotz ihrer Stärke die Fähigkeit zur Objektivität nicht verliert. Mir erscheint Nietzsche wohl in seinen letzten Folgerungen widerlegbar, unwiderlegbar aber in seinem Kampf gegen die seinerzeit — und heute noch! — herrschende Moral. Und in diesem Kampfe scheint mir auch das für alle Zukunft Wertvolle seiner Welt- und Lebensanschauung enthalten zu sein. Mit dazu rechne auch ich die Idee der Rangordnung und gehe mit Meyer völlig zusammen, wenn er auch hier die letzten Folgerungen, die Nietzsche aus diesem Begriffe zieht, ablehnt oder gar in sein Gegenteil verkehrt.

Fritz Peters, Bielefeld.

Cohen, Gustave, Ecrivains Français en Hollande dans la première moitié du XVII ème siècle. Paris 1920. Ed. Champion.

Un Français venu en Hollande vers la fin du XVI ème siècle ou pendant la première moitié du XVII ème pour y guerroyer, y enseigner ou y étudier avec plus de liberté que dans son pays: voilà la thème commun qui réunit d'un lien assez lâche les monographies contenues dans cet ouvrage, qui fut présenté par l'auteur à l'Université de Paris comme thèse de doctorat.

La première partie de ce livre étudie la vie et les campagnes des officiers et soldats français au service des Etats Généraux, et prend pour type de ces guerriers le gentilhomme verdunois Jean de Schelandre, „soldat et poète"; la seconde traite des professeurs et des étudiants français à l'Université de Leyde: parmi les uns se trouvent le théologien Daneau, le juriste Doneau, le botaniste de l'Escluse, le philologue Scaliger; parmi les autres, le futur moraliste Balzac et le futur poète Théophile de Viau; la troisième partie enfin est consacrée à Descartes et forme en quelque sorte une synthèse de précédentes, puisque le philosophe, venu aux Pays-Bas en qualité de soldat, étudia aux Universités de Franecker et de Leyde et composa dans ce pays la plupart de ses traités.

Grâce à des recherches nombreuses et à des dépouillements très consciencieux d'archives, le Dr. Cohen apporte une foule de détails — plus ou moins importants — sur les personnages dont il traite. Il s'est surtout attaché aux questions purement biographiques en ce qui concerne Descartes et les savants de l'Université de Leyde, dont les travaux sont connus; au contraire, il s'est livré à des analyses littéraires approfondies à propos des poèmes de Jean de Schelandre ez de quelques oeuvres de jeunesse de Balzac et de Théophile.

Dans sa préface, M. Cohen déclare que, non content de se livrer aux recherches documentaires précises qu'exige la science moderne, il s'est efforcé d'évoquer des „êtres et de leur communiquer une étincelle de vie". La tâche était difficile: les trois siècles qui le séparent de l'époque où vivaient ses personnages, l'insuffisance ou parfois même l'absence de documents sur certaines périodes de leur existence, font qu'il y a bien des parties obscures dans leurs portraits, bien des lacunes dans l'histoire de leurs vies. Et précisément le zèle apporté par l'auteur à mentionner des documents et à les critiquer, à vérifier et comparer les dates, à accumuler les détails et les citations, est cause que, par moments, le cours de son récit semble un peu obstrué et ralenti. Cependant de nombreux passages témoignent d'un talent de conteur ou d'une émotion auxquels le souci de l'exactitude ne fait aucun tort; citons les campagnes de Jean de Schelandre, retracées avec une intelligence attentive des choses militaires; la vie des professeurs et des étudiants à Leyde, dont la description est toutefois un peu courte, faute, sans aucun doute, de renseignements authentiques plus nombreux; et, dans la biographie de Descartes, les „journées décisives" des 10 novembre 1619 et 1620, ses rapports avec les Rose-Croix, sa liaison avec une servante d'Amsterdam et la brève existence de sa petite fille Francine.

De très nombreuses reproductions photographiques de tableaux ou de dessins de l'époque, des facsimilés d'autographes ou de pièces d'archives, témoignent du souci apporté par M. Cohen à la publication de son ouvrage, qu'il complétera par une étude sur „les écrivains français en Hollande pendant la seconde moitié du XVIIème siècle". Le sujet

qu'il traite lui est d'ailleurs visiblement sympathique et son travail est comme animé par l'affection qu'il porte au pays qui a offert à tant de Français une hospitalité libérale; lui-même, ancien professeur à l'Université d'Amsterdam, semble avoir conscience d'avoir contribué, pour sa part, à maintenir les relations intellectuelles créées au XVII ème siècle entre la France et les Pays Bas.

Engel, Otto, Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt H. Taines. Stuttgart 1920, Fr. Fromann.

En étudiant avec une minutie dont il lui faut savoir gré l'influence de la doctrine hégélienne sur la formation intellectuelle de Taine, M. Otto Engel n'a pas tout à fait échappé au danger de ces sortes d'enquête: il a peut-être fait une part un peu trop grande à l'action exercée par l'auteur de la Logique et de la Phénoménologie sur celui des „Philosophes classiques du 19i me siècle en France" et des „Essais de critique et d'histoire". C'est avec un plein succès que M. Otto Engel a signalé chez les deux penseurs une conception à peu près identique de la méthode philosophique, les rapports de la „notion" de l'un avec le „fait général" de l'autre, une même adhésion à la doctrine de l'identité profonde de la Pensée et de l'Être, de l'inclusion des abstraits dans les faits dont l'infinie variété se réduit à l'éternel développement des éléments simples. Comme Hegel, Taine considère la nature comme un système de degrés, une hiérarchie de nécessités, un tout vivant, un organisme. Il est également certain qu'en transférant et en appliquant cette idée d'organisme aux études historiques, en s'efforçant d'extraire d'une classe de faits humains le type général, d'isoler d'un siècle, d'un écrivain, d'une oeuvre la „faculté dominante" (wesentliche Eigenschaft d'Hegel), Taine a fait sienne une théorie qui, dans Hegel, avait pris une forme déjà saisissante. Mais il n'en est pas moins vrai que Taine, d'accord avec la métaphysique allemande sur le point de départ et sur celui d'arrivée, a toujours marqué une certaine défiance à l'égard de ses guides en ce qui concerne l'itinéraire à traverser. M. Otto Engel est un esprit trop honnête pour ne pas le reconnaître lui-même. Il sait que le positiviste, le lecteur assidu de Voltaire et de Condillac s'est toujours senti également attiré et repoussé par les audaces de Hegel, son insuffisant souci des sciences exactes, son aristocratique dédain du petit fait, la tension continue de sa pensée vers l'idée pure. La pensée hégélienne, suprême aboutissement de la spéculation germanique, est une des pièces importantes de la culture philosophique de Taine. Elle a agi en lui comme un ferment actif, non comme une révélation décisive, unique.

Quoi qu'il en soit, M. Otto Engel a le grand mérite d'avoir attiré à nouveau l'attention des historiens de la philosophie sur un genre de problèmes particulièrement attachant. Il serait fort à souhaiter qu'il continuât à s'y consacrer. Par exemple, une enquête de ce genre sur la formation philosophique d'un Renan apporterait sans doute autant de

notions nettes et précises sur un autre point aussi délicat de l'histoire des échanges intellectuels entre la France et l'Allemagne. O. H.

Andler, Charles, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, La jeunesse de Nietzsche. Edition Bossard. Paris. 43 Rue Madame.

Ce que nous offre le livre de M. Charles Andler, ce n'est pas une biographie bourrée de notes, une description micrographique de la vie de Nietzsche. C'est infiniment davantage: un premier essai profondément original de montrer la complexion spirituelle du grand philosophe-poëte se constituant pièce par pièce et conditionnant sa vie plus qu'elle n'est conditionnée par elle. Ce que lui apportent ses lectures et ses amitiés c'est seulement l'aliment d'un génie désigné dès l'adolescence à de brefs ravissements et à de longues douleurs, et tendu d'un immense désir vers l'avenir. Il était impossible de mettre en relief d'une façon plus saisissante que ne l'a fait M. Andler les influences du milieu helvétique sur le jeune Nietzsche; caractériser en traits plus humains la personne et la doctrine de ceux qui orientèrent passagèrement sa pensée impatiente, qu'ils s'appellent Jacob Burckhardt ou Deussen, Overbeck, ou Rhode.

Quant à l'idylle de Tribschen, aux relations de Nietzsche avec Wagner, à leur graduel refroidissement, M. Charles Andler a traité tout cela avec le tact d'un artiste chez qui la masse et la qualité de l'érudition ne gênent pas un don très rare: la pratique instinctive et divinatrice de l',,Einfühlung".

Avec un tel guide non seulement nous suivons Nietzsche dans ses enquêtes de philologue et de philosophe chez les Doriens, aux Indes, comme dans le laboratoire de Darwin et parmi les collections de Rütimayer, mais nous percevons le ton d'émotion qui se dégage de ses recherches, nous comprenons leur valeur d'âme; nous mesurons le retentissement psychologique de leurs résultats.

Le livre de M. Andler qui n'est que le début d'une vaste étude, est d'un esprit passionné de savoir et qui, devant le passé tout récent de la pensée allemande, ne s'est proposé qu'une seule fin: laisser parler, comme dit Hegel, „die Sache selbst". Chaque chapitre de ce Nietzsche est une leçon de probité intellectuelle. Si énergiquement composé, si vivement écrit qu'il soit, il est si lourd de choses qu'un examen approfondi en sera nécessaire. Pour le moment, qu'il nous suffise de le signaler brièvement aux fervents de la litérature nietzschéenne. O. H.

Dvornikovič, Vladimir, Die beiden Grundtypen des Philosophierens. Versuch zu einer psychologischen Orientierung der philosophischen Strömungen der Gegenwart. (Bibliothek für Philosophie, Bd. XV.) Berlin 1918, Leonhard Simion Nf.

Die bisher allgemein üblichen Einleitungen in die Philosophie scheinen dem Verf. insofern nicht zu genügen, als sie schon von be-

stimmten philosophischen Voraussetzungen ausgehen, also das Phänomen, in das sie einführen sollen, bereits voraussetzen. Ein Heraustreten aus der Philosophie ist nötig, um ein sicheres Eintreten in sie zu ermöglichen. Das Grundproblem sieht Verf. hier in „der unmittelbar erlebten allgemein-psychischen Basis des Verhältnisses und der Stellung des spezifisch Philosophischen zu sämtlichen Aktivitäten des Geistes". Es kommt ihm auf eine psychologische Einführung und Orientierung in der Philosophie an, es handelt sich um die psychologische Aufhellung der Grundtypen und Grundmethoden des Philosophierens. Bei einem Versuch, diese abzugrenzen, geht Verf. von der Gegenüberstellung „Empirismus-Rationalismus" aus und charakterisiert die dieser zugrunde liegenden Typen als morphologisch-statischen und inhaltlich-fluktuellen Typus. Diese beiden Typen findet er in allen philosophischen Systemen irgendwo ausgesprochen. Eine solche psychologische Orientierung halten wir für durchaus möglich, nur müßte sie auf einer breiteren Basis angelegt sein und von der Lebensform des theoretischen Menschen ausgehen. Sie hätte dann zu zeigen, wie aus dem Verhältnis zu den anderen Wertgebieten sich die Verschiedenheit der Typen ergibt (so scheint mir in dem inhaltlich-fluktuellen Typus eine gewisse Hinneigung zum Ästhetischen zu liegen), Verf. würde dann auch zu einer etwas reicheren Gliederung gelangen. Trotz dieser Mängel bietet die Arbeit aber manche Anregungen.

Erich Stern, Gießen.

Auerbach, Mathias, Mitleid und Charakter. Eine moralphilosophische Untersuchung. (Bibliothek für Philosophie, Bd. XX.) Berlin 1921, L. Simion Nf.

Diese aus dem Nachlaß des inzwischen verstorbenen Verfs. herausgegebene Untersuchung will die Frage lösen, ob es echte moralische Handlungen gibt und welcher Art, ob begründet oder nur fiktiv, das Fundament der dafür geltenden sei. Als Kern der hervorragendsten Moralsysteme, als die der Verf. Christentum und die Lehre Schopenhauers bezeichnet, sei das Mitleid zu betrachten, dessen Verhältnis zum Charakter ebenso wie die Zusammenhänge mit den grundsätzlichen Moralbegriffen Schuld, Verantwortung, Pflicht, Gewissen dringend der Aufklärung bedürfe. Dem Verf. schwebt der Gedanke vor, die Großtat des menschlichen Denkens: die Befreiung der Moral aus den Fesseln der Religion zu vermehren durch eine zweite Großtat, die Schopenhauers Lehre vom Mitleid, die typische Morallehre, als einen Wahn zu zerstören und wohl überhaupt die Moral als ein Artefakt ohne Ursprünglichkeit und Eigenleben zu erweisen geeignet ist. Der Verf. gelangt zu dem Ergebnis, daß die Behauptung eines moralischen Sinns der Welt und der Freiheit des Willens zurückzuweisen sei, daß die Moral nirgends über die Grenzen des Egoismus hinauskommen könne. Die egozentrische Deutung des Mitleids wird gegen Schopenhauer mit allen Mitteln als richtig zu erweisen gesucht. Ein zweiter Gedankengang,

den das Mitleid als ein rein biotisches Faktum, also auch aus der Vererbung erworbener Eigenschaften biologisch zu erklären versucht, wird nicht zu Ende geführt. Im zweiten Teil bekämpft der Verf. die Behauptung Schopenhauers von der Unveränderlichkeit und dem metaphysischen Ursprung des Charakters. Hierbei stützt er sich auf biologische Untersuchungen von Semon, Hertwig, Steinach, Brandis usw., die die Lehre Schopenhauers widerlegen sollen.

Die Arbeit ist interessant auch für den, der ihre Ergebnisse nicht anzuerkennen vermag; die Polemik gegen Schopenhauer enthält im einzelnen manche treffende Bemerkung. Dr. Bruno Jordan.

Simon, Paul, Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie. Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. Pr. M. 28.—.

Die vorliegende Arbeit (ursprünglich eine Dissertation) versucht die Verbreitung des Pragmatismus innerhalb der französischen Philosophie darzustellen. Sie schildert als logische Vorstufen des Pragmatismus die Kontingenzphilosophie von Boutroux, als metaphysisch-psychologische die Aktionsphilosophie Blondels, sie findet partiellen Pragmatismus in der exakten Wissenschaft bei Poincaré, außerdem bei Bergson und erblickt endlich einen Vollblutpragmatisten in Le Roy. Die dankenswerte Untersuchung stellt reichhaltiges Material zusammen, ohne freilich die tieferen historischen und systematischen Zusammenhänge herauszuarbeiten. Es lag das wohl auch nicht in der Absicht des Verfs. Das erste Kapitel, das eine kurze Darstellung des englisch-amerikanischen Pragmatismus gibt und Nietzsche und Vaihinger an ihn anzuschließen sucht, scheint mir auch in Einzelheiten nicht überall geglückt. Der Pragmatismus ist historisch nur zu begreifen auf dem Hintergrunde des Neuhegelianismus, dessen Gegenbewegung es zum Teil ist; systematisch ist die Verankerung seiner Methode in eine eigentümliche Metaphysik von entscheidender edeutung. Im Gegensatz zum Idealismus, dem das Ideale der einzige Realitätsquell ist, stößt der Pragmatismus das überendliche Ideale vom Herrscherthron, er läßt ihm formell alle Würden, aber entfernt es in solche Formen, daß er alle Macht auf Erden verliert, sich vielmehr dem Höchsten, der menschlichen Interessenwelt unterordnen muß. Daher der Verlust des logischen Gewissens, der Notwendigkeit einer logischen Rechtfertigung. Dieser Kern des Pragmatismus ist nicht energisch genug herausgearbeitet. Darunter leidet auch die sonst aufschlußreiche Darstellung der französischen Philosophie, die zudem etwas einseitig beleuchtet erscheint. Dr. Bruno Jordan.

Wilbrandt, Robert, Sozialismus. Jena 1919. Eugen Diederichs. 338 S.

Die Literatur jeder Zeit ist ein Abbild dieser Zeit selbst, ihrer Stimmungen und Strebungen ihrer Kämpfe. So konnte es nicht ausbleiben, daß eine wahre Flut von Schriften über den Sozialismus über uns hereinbrach, viele von Verfassern, die den Sozialismus erst jetzt

kennen gelernt hatten, wo er Wirklichkeit zu werden versprach oder drohte — je nach dem Standpunkt, den man ihm gegenüber einnimmt; aus einem wirklichen inneren Erleben aber scheinen mir sehr wenige von diesen Arbeiten hervorgegangen zu sein. Das aber ist in höchstem Maße der Fall bei dem hier vorliegenden Buch von Robert Wilbrandt. Der Verfasser gehört nicht zu denen, die erst unter dem Einfluß der Revolutionsereignisse „umlernen" mußten, sondern sein Sozialismus geht aus seiner ganzen Weltanschauung hervor, ja ist Weltanschauung, wie jeder echte Sozialismus es immer sein wird.

Den Ausgangspunkt für seine Untersuchungen bildet die soziale Frage, die Not des vierten Standes, und ihr Reflex in der Seele des Arbeiters. Die Lage, in der sich die arbeitenden Klassen befanden und zum Teil noch befinden, konnte nur eine seelische Einstellung den wirtschaftlichen Vorgängen und der gesamten Außenwelt gegenüber zur Folge haben, wie sie sich im Sozialismus verkörpert; dieser ist die naturnotwendige Folge der herrschenden Wirtschaftsordnung. Daher kann eine soziale Reform wohl einiges bessern, aber sie findet ihre Grenzen in dieser Wirtschaftsordnung. Wollte man die soziale Reform zu weit treiben, so steigen damit die Kosten des Unternehmers, die, wenn sie nicht durch Abwälzung auf den Konsumenten ausgeglichen werden können, zu einer Unrentabilität des Betriebes und damit zu einer Lähmung des Unternehmergeistes und letzten Endes zu einer Abwanderung des Kapitals führen müssen, die dann Arbeitslosigkeit und Elend, das gerade Gegenteil von dem Beabsichtigten zur Folge hat. Zudem bieten alle Reformen nichts Ganzes, und so kann nur eine völlige Änderung unserer gesamten Wirtschaftsformen wirklich helfen. Auch sie allein ist geeignet, den Krieg, der ebenfalls nur als eine Folge unseres staatlich abgeschlossenen „volkswirtschaftlichen" Systems anzusehen und zu verstehen ist, aus dem Leben der Völker auszuschalten. Nicht auf ein Gegeneinander der verschiedenen Nationen, wie wir es heute finden, kommt es an, sondern auf ein Miteinander, auf eine Arbeitsgemeinschaft und Arbeitsteilung innerhalb der ganzen Welt, auf eine wirkliche „Weltwirtschaft".

Von unten her muß dabei der Sozialismus anfangen aufzubauen, da, wo er die wenigsten Widerstände findet, als Sozialismus der Konsumenten. An der Hand der Entwicklung, die von den Webern von Rochedale ausgeht und sich im modernen Konsumverein fortsetzt, wird Möglichkeit, Ziel, Vorzug und Nachteil der Konsumentenorganisation dargetan, die immer nur Teilwerk ist. Auf der anderen Seite beginnt auch der Sozialismus der Produzenten sich zu entwickeln; auch hier gehen der allgemeinen Bewegung einzelne Beispiele, Fourier, Owen, Ernst Abbe voraus, die auch wiederum deutlich die Möglichkeit des Sozialismus der Produzenten vor Augen führen. Aber all das genügt natürlich nicht, und so müssen immer größere Gemeinschaftsgruppen, Stadt, Staat, Reich als Unternehmer auftreten und die Grundsätze des Sozialismus verwirklichen.

Aber Verstadtlichung ist nicht — ebensowenig wie Verstaatlichung — Sozialisierung; Sozialisierung ist Überführung in Gemeinwirtschaft, d. s Werk wird wirklich Eigentum der Arbeitenden. Am dringendsten erscheint die Sozialisierung von Kohle und Brot, und der Verfasser zeigt die Wege auf, die dazu führen. Bevor nicht sozialisiert, durchgreifend sozialisiert ist, wird das Volk nicht zur Ruhe kommen, wird sich die Arbeitsleistung, die Produktion nicht wieder heben. Hätten wir im Anfang der Revolution sozialisiert: die ganze Entwicklung wäre anders, ruhiger verlaufen.

Es erhebt sich nur die Frage, ob jetzt nicht der ungeeignetste Moment zur Sozialisierung ist, ob anderseits die Betriebe und die Menschen dazu reif sind. Hier zeigt sich der Standpunkt des Verfassers wieder sehr deutlich: es kommt letzten Endes nur auf die Menschen an, denn Sozialismus ist Weltanschauung, ist eine bestimmte seelische Verhaltungsweise. Die Freiheit zu gebrauchen, lernen die Menschen aber erst, wenn sie sie besitzen, erst dann, wenn man wirklich sozialisiert und den Produktionsprozeß dabei im Anfang auf die seelischen Regungen, die ihn heute beherrschen, aufbaut, auf Interesse und Eigennutz, auf Verdienst und Gewinn, weil er sonst heute noch nicht möglich wäre, erst dann läßt sich allmählich im Menschen die Stimmung bilden, die als wahrer Sozialismus zu bezeichnen ist: die Arbeit für das Wohl aller.

Unbedingt berechtigt erscheint die Anschauung des Verfassers, daß der Sozialismus nur als Weltanschauung zu verstehen ist, und daß es auf diese und auf die Gesinnung bei allem praktischen Sozialismus ankommt. Nur glauben wir, daß zwischen sozialer und christlicher Gesinnung noch ein weiter Unterschied besteht und daß das Christentum heute und in der Zukunft keine Macht mehr auf den Menschen gewinnen wird. Weiterhin aber glauben wir, daß die richtige sozialistische Gesinnung nicht vereinbar ist mit der nationalen Bindung, für die der Verf. sehr warm eintritt, sondern daß mit der Weltwirtschaft und dem Weltsozialismus auch der Internationalismus verbunden sein wird. Das allein wäre unserer Anschauung, auch die Vorbedingung für sein Gelingen. Wilbrandt sagt nicht zu viel, wenn er an einer Stelle seines Buches dieses ein Elementarbuch für die Gebildeten nennt, denn im allgemeinen weiß der Gebildete über den Sozialismus noch recht wenig, und die gleichen falschen Anschauungen, die Schäffle schon vor über 40 Jahren widerlegt hat, bestehen noch heute. Man beurteilt den Sozialismus nach seinen Auswüchsen und nicht als das, was er ist: als eine Weltanschauung, und man kann sich nicht an den Gedanken gewöhnen, daß der sozialistischen Weltanschauung notwendig die Zukunft gehört. Das aber, und darin liegt seine wesentlichste Bedeutung, zeigt das Wilbrandtsche Buch. Erich Stern, Gießen.

Erwin Scharr, Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit. Halle 1918. Max Niemeyer.

Diese Hallenser Dissertation zeichnet sich durch Beherrschung

des Stoffes, begriffliche Klarheit und Vielseitigkeit der Gesichtspunkte aus. Sie will die staatlichen und gesellschaftlichen Anschauungen Xenophons und zugleich ihre Beziehungen zu den geschichtlichen und geistigen Strömungen seiner Zeit darstellen. Im ersten Teile behandelt sie die Quellen und näher die Memorabilien und die Kyrupaidie. Bei ersteren nimmt Sch. mit Recht an, daß sie im wesentlichen die eigenen Gedanken Xenophons wiedergeben. Der sokratische Gehalt ist auf gewisse, allerdings grundlegende Gedanken beschränkt, zum Kynismus verhält sich die Schrift im ganzen ablehnend. Das Verhältnis zu Platon bleibt ununtersucht. In der Kyrupaidie sieht Sch. eine reine Staatsutopie und sucht die Schwartz-Prinzsche Annahme, daß der Verfasser zugleich habe zeigen wollen, wie ein spartanischer König beschaffen sein und Griechenland gestalten müsse, um einen erfolgreichen Nationalkrieg gegen Persien zu führen, eingehend zu widerlegen. So recht nun der Verf. in vielen Einzelheiten seiner Kritik hat — und sie bilden ein bleibendes Verdienst seiner Arbeit — so glaube ich doch nicht, daß es ihm gelungen ist, jene Annahme als unbegründet hinzustellen. Ein Widerspruch ist es nicht, daß die Schrift das Idealbild eines Herrschers und zugleich stillschweigend das eines spartanischen Königs im panhellenischen Sinne zeichnen soll. Daß die politischen Verhältnisse Griechenlands damals wenig zu einem Nationalkrieg gegen die Perser angetan waren, brauchte Xenophon nicht zu hindern, die Bedingungen für die Verwirklichung eines solchen zu entwerfen. Ebensowenig verfängt es, wenn der Verf. hervorhebt, die übrigen griechischen Staaten würden ein Verhältnis zu Sparta, wie das der Meder zu den Persern bei Xenophon, sich nicht haben gefallen lassen. Der Verf. schildert selbst, wie Xenophon dieses Verhältnis als ein voll befriedigendes hingestellt hat. Die Gegenwart ist nicht maßgebend für die Zukunftsgedanken eines Schriftstellers. Vergebens leugnet auch der Verf., daß solche nationalen Gedanken in der Zeit vor Abfassung dieser Schrift im Schwange gewesen seien. Ein Gorgias war nicht nur Sophist, sondern auch Staatsmann, und wenn er in Olympia und Athen die Griechen zur Eintracht und zum Kampfe gegen die Barbaren aufforderte, so wurde das aus dem Munde eines Mannes, den selbst Platon mit Achtung behandelt, nicht als rhetorische Phrase aufgefaßt. Das gleiche gilt von dem Panegyrikos des Isokrates. Aber auch aus der Seele des griechischen Volkes und seiner Staatsmänner war sicherlich dieser nationale Gedanke nicht geschwunden. Wenn die Großstaaten in ihrem Streben nach Hegemonie sich abwechselnd mit dem Großkönig verbanden, so geschah es doch in dem Wunsche, einst die gewaltsam geeinte Nation gegen den Erzfeind zu führen, wie England gewiß sich jetzt nur mit Rußland und Japan verbündete, um sie später in ihren asiatischen Plänen zu bekämpfen. Daß im besonderen Agesilaos in diesem nationalen Sinne, der den Vorteil seiner Vaterstadt immer miteinschloß, nach Asien ging, zeigt sein Opfer in Aulis, und das Zeugnis

seines Vertrauten Xenophon, Agesil. c. 1: *τὸ μέγιστον, ἐπινοῶν καὶ ἐλπίζων καταλύσειν τὴν ἐπὶ Ἑλλάδα στρατεύσασαν πρότερον ἀρχήν.* Diese Worte zeugen aber zugleich für Xenophons Gesinnung. Als ein abenteuerlustiger Jüngling war er mit Kyros gegen den Großkönig hinaufgezogen; als gereifter Mann kehrte er zurück, im Hasse gegen die meineidigen Perser und in der Überzeugung von der Hinfälligkeit ihrer Macht. In Kleinasien wird er der Freund des Agesilaos, des Königs des Staates, der allein noch befähigt ist, den Kampf gegen den Erbfeind aufzunehmen, und findet ihn von gleicher Gesinnung und Absicht beseelt. Freilich, daß es nach Abberufung des Königs bei Ausbruch des Korinthischen Krieges mit dessen großem Plane vorbei war, sah auch Xenophon und bezeugte es aaO.: *οὔτε ἂν πᾶσαν γῆν δέξαιτο ἀντὶ τῆς πατρίδος.* Trotzdem und trotz dem Niedergange Spartas hält er daran fest, daß das Heil unter den damaligen Verhältnissen nur von diesem Staate kommen könne, und schildert in seiner Kyrupaidie den Idealkönig und den Idealstaat, aber immer im Gedanken an Sparta, Griechenland und Persien. Insofern ist es eine Utopie, aber nicht nur eine solche. Was Sparta und seine Könige nicht vermochten, haben die großen mazedonischen Fürsten verwirklicht, gewiß nicht ohne Einfluß dieser Schrift. Schade, daß der Verf. diese Gedanken abgelehnt hat; er wäre berufen gewesen zu zeigen, daß Xenophons Werk als Vorbild besonders für Alexander von geschichtlicher Tragweite gewesen ist.

Im zweiten Teile schildert der Verf. Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal, und zwar zuerst seine Stellung zu den drei hauptsächlichsten Staatsverfassungen, Demokratie, Aristokratie und Monarchie, deren letzte er allein gelten läßt, dann im besonderen sein Ideal eines sozialen und konstitutionellen Königstums und dessen Stellung zu den Ständen und Untertanen, in einem besonderen Abschnitte seine Ansichten über die Erziehung. Überall untersucht er mit Sachkunde und großer Belesenheit die geschichtlichen und geistigen Strömungen, die auf Xenophon eingewirkt haben, sowie seine Stellung zu den führenden Geistern seiner Zeit. Mit Recht betont er, daß Xenophon zwar kein tiefer Geist, ja nicht einmal ein logischer Denker ist, aber besonders auf militärischem und wirtschaftlichem Gebiete sich durch Erfahrung und Sachkunde auszeichnet. Ich kann die Fülle dessen, was der Verf. bringt, hier nur andeuten. Widerspruch möchte ich nur erheben gegen das allzu ungünstige Urteil, das der Verf. über die athenische Demokratie fällt; er sieht sie allzu sehr mit der Brille ihrer Gegner. Was sie im Peloponnesischen Kriege trotz allen Fehlern geleistet hat, verdient unsere Bewunderung; von einer Ultrademokratie kann nach ihrer Herstellung wohl kaum die Rede sein. Und welch hohe Gesinnung hat sie noch im Kriege mit Philipp bewiesen! Selbst die Bohnenwahl (sie hat schon bei Homer vor dem Zweikampf mit Hektor ihr Vorbild) ist bei dem nachträglichen Rechenschaftsverfahren nicht so schlimm, wie sie aussieht. Schon Herodot läßt (III 80) den Otanes von der

Demokratie sagen: *Πάλῳ μὲν ἀρχὰς ἄγει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχιντίγει.* Außerdem geschah die Auslosung der Archonten auf Grund einer Vorwahl durch die Demen. Allgemein galt dieses Verfahren als eine maßvolle Mischung der Verfassungsformen. Die Geschichte der politischen Theorien, die Sch. einläßlich behandelt, ist in der letzten Zeit weiter erschlossen; ich verweise nur auf Jacobys Dissertation über Antiphon, auf die Arbeiten, die sich auf die Veröffentlichung des Antiphonfragmentes anschlossen, auch auf meine „Rechtsphilosophie der Epikureer" (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 23). Der Anteil der Sophisten und der demokritischen Schule an der Entwicklung dieser Ideen erscheint danach bedeutender, als man bisher annahm.

Was der Verf. im Anhang über Zeit und Inhalt des Gesetzes des Epitadeus urteilt, scheint mir das rechte zu treffen. Die Arbeit erweckt beste Hoffnungen für die ferneren wissenschaftlichen Leistungen des Verfassers.

Magdeburg. Prof. R. Philippson.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

Baeumler, A., Hegels Ästhetik. München, Beck.

Bavink, B., Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel.

Bollert, K., Einsteins Relativitätstheorie. Dresden, Steinkopf.

Brunswig, A., Einführung in die Psychologie. München, Rösl.

Diels, H., Der antike Pessimismus. (Schule und Leben, Heft 1.) Berlin, Mittler.

Dvornikovič, Vl., Wilhelm Wundt und seine Bedeutung. Zagreb.

— Die Philosophie in der heutigen Tschechoslowakei. Zagreb.

— Philosophie der Gegenwart. 2. Band. Zagreb.

Ebner, F., Das Wort und die geistigen Realitäten. Innsbruck, Brenner-Verlag.

Eleutheropulos, Was ist Naturgesetz? Bern, Bircher.

Geffken, J., Der Ausgang der Antike. (Schule und Leben, Heft 3.) Berlin, Mittler.

Geiger, M., Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie. Halle, Niemeyer.

Grabmann, M., Geschichte der Philosophie. III. (Sammlung Göschen.) Berlin, V. w. V.

Greven, E., Menschheitsprobleme und Seelenforschung. München, Fackel-Verlag.

Güttler, C., Einführung in die Geschichte der Philosophie des Auslandes. München, Reinhardt.

Hartmann, N., Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, V. w. V.

Havenstein, M., Nietzsche als Erzieher. Berlin, Mittler.

Heinemann, J., Poseidonios' metaphysische Schriften. Bd. I. Breslau, Marcus.

Hertz, P. u. M. Schlick, Hermann von Helmholtz' Schriften zur Erkenntnistheorie. Berlin, Springer.

Heuer, W., Warum fragen die Menschen warum? Heidelberg, Winter.

Heyse, H., Einleitung in die Kategorienlehre. Leipzig, Reinicke.

Horneffer, E., Der junge Platon. 1. Teil. Gießen, Töpelmann.

Janssen, O., Vorstudien zur Metaphysik. 1. Buch. Halle, Niemeyer.

Kiefl, F. H., Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Regensburg, Manz.

Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften. 1. Jahrg., Heft 2 und 3.

Korsukewitz, O., Die Wünschelruten-Forschung. Naumburg, Ratsch.

Kowalewsky, G., Die klassischen Probleme der Analysis des Unendlichen. 2. Aufl. Leipzig, Engelmann.

Kroner, R., Von Kant bis Hegel. 1. Band. Tübingen, Mohr.

Külpe, O., Grundlagen der Ästhetik. Herausg. von S. Behn. Leipzig, Hirzel.

Ludowici, A., Die Pflugschar. Philosophie des Gegensatzes. München, Bruckmann.

Menzel, A., Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Mittler.

Reinhardt, K., Poseidonios. München, Beck.

Richter, G., Kritik der Relativitätstheorie Einsteins. Leipzig, Hillmann.

Meyer, Fr., Eine Fichte-Sammlung. Leipzig, Friedrich Meyer.

Muckle, Fr., Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur. München, Duncker u. Humblot.

Stern, W., Psychologie der frühen Kindheit. Leipzig, Quelle u. Meyer.

Sichler, A., Die Theosophie in psychologischer Beurteilung. München, Bergmann.

Strasser, V., Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen. Berlin, Springer.

Stölzle, R., Darwins Stellung zum Gottesglauben. Leipzig, Meiner.

Wittmann, M., Aristoteles und die Willensfreiheit. Fulda, Aktiendruckerei.

81–87

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
XXXIV. Band, 3. und 4. Heft.

IV.

Des Caractères Généraux de la Philosophie Française de 1912 à 1922.

Par

Raymond Lenoir (Paris).

Trop violente est la tragédie d'Europe pour ne pas s'emparer aujourd'hui de la plupart des esprits; et ceux- la même qui doivent à une discipline intellectuelle de demeurer maîtres de leurs émotions voient le passé se dérober à leur recherche sous la poussée de faits sans précédent, le présent s'obscurcir sous l'épervier lancé sur le monde par la coalition d'intérêts privés et d'égoïsmes. A la faveur d'un silence de cinq ans, une publicité bien faite, l'accès de certaines revues internationales permettent aux chapelles littéraires médiatrices de groupements politiques d'extrême-droite et d'extrême gauche de s'attribuer un rôle singulièrement exagéré et incitent parfois les étrangers à voir en elles l'expression même de la pensée française. C'est que les philosophes et les savants, plus dignes, plus indépendants, plus confiants dans la vertu interne de leur oeuvre, laissent faire le temps. Ils savent que les lauriers tôt coupés se fanent et qu'il est toujours des chercheurs de vérité. Pour ceux qui cherchent, il convient peut-être d'esquisser les caractères généraux de la pensée française contemporaine.

* * *

La Troisième République, au lendemain du Second Empire, a du créer des moeurs, des institutions, une tradition intellectuelle. L'oeuvre de Gambetta et de Jules Ferry qui mit fin à une période d'ordre moral, l'oeuvre de Ribot et d'Espinas qui rénovèrent

l'étude de l'homme et des sociétés, le rayonnement de Michelet, de Claude Bernard et de Renan suscitèrent un effort vigoureux et probe pour garantir les droits de l'homme, fonder une morale civique sur le culte de la patrie, et demander aux sciences des vues d'ensemble sur l'univers. Bien que le passé se prolongeât encore dans les milieux universitaires où un courant spiritualiste tentait de sauvegarder le libéralisme politique, la liberté morale et l'immortalité de l'âme, la France affirmait autour de 1890 sa volonté d'être laïque, positive et scientifique. C'était la démocratie confiante dans l'avenir de la science, s'ingéniant à prendre conscience de soi en saisissant sur le vif le nationalisme, l'internationalisme, le socialisme, le syndicalisme qui la travaillaient. Elle modelait la conscience de jeunes hommes que leur jeunesse même rendait insatisfaits, désireux d'une vie plus intense, attentifs, tel Durkheim, à la révolte des forces sociales méconnues par le radicalisme, tel Bergson, à la révolte des forces intérieures méconnues par l'idéalisme de Taine. Elle n'en fournissait pas moins une base solide à la philosophie de l'intuition ainsi qu'à la sociologie. Elle assurait ainsi une continuité latente de la pensée qui a interdit tout renouvellement profond d'inspiration dans le cours des dix dernières années.

En effet ni les révolutions opérées dans les techniques par la grande industrie, ni les révolutions opérées en musique par d'Indy, Debussy, Ravel, Paul Dukas et Magnard, en sculpture par Rodin et Bourdelle, en peinture par les artistes librement inspirés de Cézanne, de Van Gogh et de Gauguin et par les cubistes, dans l'art de la scène par les Ballets Russes n'ont provoqué de réflexions sur les arts et les beaux-arts. A peu près dans le temps où parut l'oeuvre maîtresse de Lévy-Bruhl, *la Morale et la Science des Moeurs*, l'évolution des moeurs rendait vaine toute discussion théorique et métaphysique sur le problème moral. Seule la science a retenu l'attention des esprits. C'est qu'au moment même où les autres formes de l'activité humaine s'épanouissent, la science traverse une crise. La logistique, les géométries non-euclidiennes apparaissent; une révolution préparée par les travaux de Maxwell et de Lorentz, pressentie par H. Poincaré, formulée par Langevin, bouleverse la physique; l'étude des colloïdes permet de constituer la chimie physique; l'expérimentation renouvelle le problème de

l'hérédité; la sociologie fondée par Auguste Comte trouve sa méthode. Ce grand mouvement donne naissance aux travaux de P. Boutroux sur *l'Analyse Mathématique*, de J. Perrin sur *les Atomes*, de J. Duclaux sur *la Chimie de la Matière Vivante*, de Le Dantec sur *le Mécanisme de la Vie*, de Blaringhem sur *les Problèmes de l'Hérédité expérimentale*, de Rabaud sur le *Transformisme et l'Expérience*, *l'Hérédité et les Variations*, *la Tératogénèse*, de Bohn sur *la Forme et le Mouvement*, de Bohn et Drzewina sur *la Chimie et la Vie*, de M. Boule sur *l'Homme fossile*. Cependant les travaux de *l'Année Sociologique* dirigée par Durkheim, des indianistes groupés autour de Sylvain Lévi, de linguistes comme Meillet enrichissent l'étude des sociétés; les recherches patientes de Piéron, les *Médications Psychologiques* du Dr. Pierre Janet, les pénétrantes études consacrées par Delacroix au mysticisme et tout récemment à *la Religion et la Foi*, les analyses de Dugas, les beaux essais de Rémy de Gourmont, les vues ingénieuses de J. de Gaultier enrichissent l'étude de l'homme. Boutroux et Victor Delbos continuent leur travaux sur l'histoire de la philosophie où ils réservent une large place à la philosophie allemande. Devant les formes multiples de l'expérience et la souplesse croissante des techniques, les savants éprouvent le besoin d'entreprendre une critique interne de la science; c'est l'oeuvre de H. Poincaré, de Duhem et de Meyerson; c'est l'oeuvre de Le Dantec; ce sont les *Eléments de Biologie générale* de Rabaud qui rejoignent librement l'oeuvre de Lamarck. Devant le pluralisme brusquement révélé par les valeurs scientifiques nouvelles, les philosophes se jugent tenus de remanier les notions courantes et voient le sentiment du divers ébranler la foi dans les doctrines *a priori*. Ils s'affranchissent d'une philosophie confonduc avec la métaphysique, discipline privilégiée capable de découvrir par sa vertu propre la loi des êtres et des choses et portant en elle les catégories qui président de toute éternité à la représentation humaine. Les systèmes spiritualistes ou néo-spiritualistes issus plus ou moins directement de l'Eclectisme et de l'opportunisme propre à l'Université n'apparaissent plus que comme des survivances. Le Criticisme, le Néo-Criticisme de Renouvier, la construction dialectique de Hamelin laissent transparaître le caractère aventureux des équipées métaphysiques; ni les uns ni les autres ne font corps avec

la science; ils refusent de la suivre dans ses déplacements continuels. Faire entrer de force dans des cadres artificiels une réalité présentant une diversité toujours nouvelle et des ressources inattendues, se prêter à des combinaisons de concepts, fantômes de réalité, devient un jeu de dupe qui refuse l'intelligence des choses. Un sentiment plus vif du devenir se fait jour. Et les esprits se tournent naturellement vers l'expérience positive pour échapper au pluralisme de fait engendré par le morcellement et la divergence des disciplines scientifiques.

Mais la réalite donnée est trop complexe pour que l'expérience ait de la simplicité. Il n'y a pas seulement l'expérience objective enrichie par les apports positifs de Loeb, de Munsterberg et de l'école de Marburg, de Freud et de Adler, de Kraepelin, de Betcherew et de Pawlow, de Titchener, de Frazer et de l'Ecole anglaise d'Anthropologie, et de Baldwin, collaborant avec nos savants fidèles aux traditions du 18e Siecle comme au rationalisme expérimental de Claude Bernard — l'expérience objective source de toute spéculation pour les uns comme pour les autres. Il y a encore l'expérience intime moralisante, esthétique et religieuse dont le Pragmatisme américain, les travaux de Leuba, James, Dewey, Schiller proposent une expression critique, rejoignant la direction donnée à l'imagination métaphysique par Maine de Biran, Ravaisson, Renouvier même et incitant les philosophes à prendre pour objet de réflexion les données de la conscience individuelle, envisagée soit dans son développement moral et religieux à la manière de Boutroux, soit dans son développement artistique et ses aspects primordiaux à la manière de Bergson. Et, comme la critique interne de la science vient de mettre en lumière la mobilité de son objet, la relativeté de ses méthodes, le caractère approximatif de ses résultats, une inquiétude gagne le pays de Descartes où l'enseignement universitaire lègué par Cousin et M. de Fortoul n'a pas réussi à faire disparaître la tradition positive. Les esprits les moins prévenus contre la science estiment qu'examiner la valeur de la science, la valeur de la vérité scientifique présente pour la conduite des idées comme pour la discipline de l'action un interêt primordial. Un débat s'institue autour de l'intellectualisme. Or Henri Bergson a donné de l'intellectualisme une critique ample, suggestive, propre à flatter les goûts imprécis et les désirs secrets de ceux qui inclinent

par tempérament vers une représentation artistique des choses et laissent à l'imagination le soin de construire et détruire indéfiniment, avec pour matériaux les possibles, des palais métaphysiques où erre quelque Tarquin. Un déplacement insensible se produit donc et c'est l'examen du Bergsonisme qui va faire le fond du débat.

Bien que, dans *l'Energie Spirituelle* parue en 1919, Bergson développe quelques anticipations concernant la survivance, la „trempe de la conscience" lors de son passage à travers la matière en vue d'une action plus efficace et d'une vie plus intense, l'épanouissement de l'élan vital nourrissant la générosité et l'héroisme, cet ensemble d'essais et de conférences ne modifie pas de manière sensible les caractéres généraux d'une doctrine où l'intuition projette sa lumière sur la conscience, l'ésprit et la vie, pour laisser dans l'ombre la vie morale, la vie artistique et la vie religieuse à la faveur d'un clair-obscur. Par là même, en attendant que paraisse une Morale ou une Esthétique, une polémique s'étendant sur une dizaine d'années conserve son actualité. Les mérites critiques du Bergsonisme étaient grands, qui substituait au temps, forme *a priori* de la sensibilité, la durée concrète, prévenait l'irradiation du mécanisme et dénonçait la prétention commune au Criticisme et au Néo-Criticisme d'établir une fois pour toutes les éléments de la représentation. Mais cet effort était trop savant pour être apprécié avec une entière justesse par ceux qui, comme R. Gillouin, J. Segond, Le Roy, Seillière se sont fait les propagateurs d'une doctrine où ils voient simplement un coup d'état philosophique instaurant l'anarchie des désirs ou l'oligarchie d'intérêts politiques ou religieux enveloppés et confus. D'autres ont nourri plus librement et plus ouvertement de Bergsonisme leurs croyances religieuses comme Lotte ou leur apologie bourgeoise du prolétariat et de la violence comme G. Sorel. La déviation que ses défenseurs ont fait subir au Bergsonisme a entrainé le littérateur Benda, sectateur d'un rationalisme formel et René Berthelot, historien averti des courants pragmatistes à voir en lui une expression du romantisme défini dans son opposition avec un cartésianisme un peu menu, cependant que Maritain, au nom du catholicisme, a repoussé comme une invitation au mysticisme et au panthéisme la philosophie de l'intuition. Wilbois et tout récemment Rodrigues l'ont envisagée dans ses rapports avec la morale. Une semblable position com-

promet gravement l'avenir du Bergsonisme. Ses zélateurs n'ont pas permis qu'on lui rendît pleinement justice. Personne en France n'a fait montre d'une sérénité suffisante pour séparer avec netteté les thèses bergsoniennes des commentaires qui en faussent la portée historique, pour restituer dans sa pureté, dans son ambiguité parfois, la philosophie de l'intuition et demander à l'étude d'une époque entière, non d'une oeuvre, les raisons spéculatives et sociales du discrédit passager de l'intelligence.

Aussi est-ce en dehors du Bergsonisme que semblent bien se concentrer aujourd'hui les forces vives et de la réflexion métaphysique, dans l'oeuvre originale, pénétrante et profonde de Léon Brunschwicg que *les Etapes de la Philosophie Mathématique*, *Nature et Liberté*, un article sur *l'Orientation du Rationalisme*, *l'Expérience humaine et la Causalité* viennent d'enrichir d'aspects nouveaux. Suivant une méthode curieusement impressionniste, l'historien de Spinoza, commentateur de Pascal, se place au point de convergence du courant métaphysique et du courant scientifique. Lachelier lui a appris que la puissance intime de la conscience réside moins dans un effort du vouloir que dans l'acte de juger. Boutroux lui a révélé la valeur de la contingence; la pensée mathématique l'a doté d'une discipline. Aussi, sachant „avoir le scrupule de s'attacher étroitement à l'exactitude, à la subtilité, à la complexité du développement scientifique", estimant que la nature a brisé nos concepts et que toute la perspective de la spéculation a changé, il ne saurait fonder une doctrine ni sur un moment de la pensée scientifique ni en dehors de la pensée scientifique. Il la suivra donc dans son devenir. Il s'attache à la conscience dans son activité propre, le jugement qui seul assure la connaissance d'un univers extérieur et d'un passé réel, sans jamais se détacher de la conscience. Dans la *philosophie du jugement*, la nature et l'esprit apparaissent, se développent, s'approfondissent corrélativement; le problème du souvenir et de l'inconscient se résoud: „dans la conscience présente, en tant qu'elle est riche de la totalité de notre expérience, en tant qu'elle est animée par l'activité ordinatrice de la raison, il trouve de quoi constituer la vérité certaine et fonder ainsi la réalité du passé. De même, s'il affirme à juste titre la priorité de l'inconscient, c'est parce qu'il l'affirme à titre de relation suggérée par la conscience et qui ne commence à exister qu'à partir du moment où la conscience s'est

démontrée à elle-même la nécessité du moment explicatif. L'inconscient est donc dépassé dès qu'il est découvert." La philosophie du jugement offre une base nouvelle à la psychologie de l'intelligence en suivant dans son devenir le savoir humain; en révélant, dans l'évolution de la pensée mathématique, la liberté d'invention dont les données intuitives ont été seulement l'occasion; en affranchissant le physique de tout assujettissement. Aussi est-ce à un idéalisme critique que Brunschwicg demande une théorie solide de l'expérience scientifique, manquée selon lui par les doctrines toujours arbitraires et livresques et *a priori* de l'empirisme classique. En raison même de sa complexité, de la multiplicité des données positives comme de la délicatesse des théories scientifiques qu'elle analyse, le philosophie du jugement est d'un abord plus difficile que le Bergsonisme. Elle requiert, pour être appréciée dans le détail, une éducation scientifique. Aussi tend-elle à s'opposer sans éclat, mais de toute sa vigueur interne, à la philosophie de l'intuition comme au rationalisme universitaires pour maintenir les droits de la pensée saisie dans l'essence même de la connaissance et de l'expérience humaines, la science.

Cependant que Bergson et Brunschwicg demandent à la conscience individuelle envisagée, il est vrai de manière toute différente les vues d'ensemble propres à constituer la spéculation philosophique, Emile Durkheim dénie aux consciences individuelles, fussent-elles appuyées sur les disciplines scientifiques, et accorde à la seule *conscience collective* la capacité d'embrasser des portions suffisamment vastes du réel. Dans *les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, il ne fait pas seulement oeuvre de sociologue en opposant à l'animisme et au naturisme le totémisme comme religion élémentaire; il fait encore oeuvre de philosophe en dégageant de cette étude des conclusions générales concernant la théorie de la connaissance. „La conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique. Placée en dehors et au dessus des contingences individuelles et locales, elle ne voit les choses que dans leur aspect permanent et essentiel, qu'elle fixe en des notions communicables. En même temps qu'elle voit tout de haut, elle voit au loin; à chaque moment du temps, elle embrasse toute le réalité connue. C'est pourquoi elle seule peut fournir à l'esprit des cadres qui s'appliquent à la totalité des êtres, et qui permettent de les penser.

Ces cadres, elle ne les crée pas artificiellement, elle les trouve en elle". Elle les trouve dans la vie religieuse, „forme éminente et comme l'expression de la vie collective tout entière". La religion, comme système de rites et de croyances „reposant sur une expérience spécifique dont la valeur démonstrative n'est, en un sens, pas inférieure à celle de l'expérience scientisique, tout en étant différente", présente dans une union indissoluble la pensée et l'action avant que la réflexion philosophique et scientifique ait pu les disjoindre. Elle offre aux groupes sociaux étroitement associés avec les autres règnes de la nature une représentation symbolique et totale du milieu humain et du milieu physique. Elle s'empare des pensées comme elle réglemente les actions. Elle donne naissance aux *représentations collectives*. aux concepts, aux catégories, aux classifications qui arrachent l'individu à l'inconstance des impressions sensibles. Elle donne naissance aux techniques, aux notions essentielles de temps, d'espace, de genre, de force, de personnalité, d'identité, de contradiction. Lors donc que l'expérience positive et la pensée scientifique apparaissent, elles s'insèrent dans des cadres mentaux, dans des formes logiques élaborés par la pensée religieuse et marqués au sceau de l'impersonnalité. Durkheim se croit ainsi autorisé par les résultats de ses travaux à adopter une attitude aussi conciliante que celle de Boutroux vis-à-vis de l'antagonisme entre la science et la religion et incline à voir simplement dans la pensée scientifique une forme plus parfaite de la pensée religieuse. Cette puissante réflexion, empreinte d'une grande vigueur dialectique subordonne la théorie de la connaissance à l'étude des groupements humains objet propre d'une sociologie dont le principe est: „*ce qui, dans l'homme, est spécifiquement humain, dépend de causes humaines*". Par là même elle rétablit les droits de l'histoire, rejoint involontairement l'orientation si féconde de Michelet et de Renan et montre sa voie à la philosophie de l'avenir.

Mais l'oeuvre du fondateur de l'école sociologique n'est pas exempte d'influences secrètes exercées par une atmosphère métaphysique. Là où elle établit unité et accord d'autres oeuvres dénoncent divergence et conflit. Dans un récent travail sur *la Mentalité Primitive* mettant en relief le cararactère mystique de la causalité primitive attribuée à des forces invisibles, toujours présentes, presque toujours agissantes et s'identifiant au *mana*,

Lévy-Bruhl accentue la divergence d'orientation que *les Fonctions Mentales dans les sociétés supérieures* avaient établi entre la *mentalité logique*, issue de la civilisation méditerranéenne où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive et la *mentalité prélogique* des primitifs obéissant à la *loi de participation*. La substitution de l'histoire comparée de la connaissance à la théorie de la connaissance permet à Lévy-Bruhl de rejoindre par delà la pensée scientifique, par delà la pensée religieuse, la conscience collective dans son activité première, dans ses caractères généraux, avant même qu'elle ne se soit objectivée dans des institutions et des pratiques organisées présentant quelque analogie avec celles des sociétés modernes. Il accroît le champ d'expérience offert à la conscience collective et montre que, pour être sociaux, les éléments de la représentation ne sont pas nécessairement constitués au sein de la pensée religieuse. Fidèle à la préhistoire et à l'histoire des sociétés humaines, fidèle, semble-t-il, aussi à certains aspects de la loi des Trois Etats, l'oeuvre de l'historien d'Auguste Comte enregistre toutes les vicissitudes de l'activité mentale étroitement dépendante de l'état social et des moeurs. Trop exempte de dogmatisme pour vouloir apporter des conclusions qui dépassent le cadre de ses recherches, trop lucide pour conférer une valeur d'absolu aux données purement relatives qui émanent de la conscience collective comme de la conscience individuelle, elle attend seulement de la sociologie qu'elle permette de mieux discerner dans notre présent les germes vivants des survivances, et qu'elle ait prise sur les moeurs à la manière dont les autres sciences ont prise sur les choses.

* * *

Mais, si les événements mondiaux survenus depuis 1914 n'ont entravé en rien ni le développement international de la pensée scientifique attachée déja à poursuivre les conséquences de la théorie d'Einstein, ni l'évolution individuelle de penseurs français emportés par l'élan de leur pensée, il serait injustifié d'en conclure que notre réflexion tout entière s'est formulée avec une sérénité spinoziste, sous l'espèce de l'éternité. Trop d'attaches secrètes relient la pensée à l'activité des grands groupements humains, au passage des générations, au renouvellement des conditions d'existence, au déplacement continuel du présent. Depuis une dizaine d'années, la mort éprouve cruellement les milieux philosophiques: avec H. Poin-

caré, Rodier, Couturat, Jaurès, R. Hertz, Remy de Gourmont, V. Delbos, Duhem, Ribot, Le Dantec, Liard, Durkheim, Lachelier, G. Milhaud, E. Boutroux, Espinas, ce sont de bons ouvriers, ce sont les représentants autorisés d'un moment de la pensée française qui se sont tu. Pendant quatre ans de guerre trois ou quatre générations de jeunes hommes sont tombées, que l'action combinée de maîtres comme Bergson, Delbos, Delacroix, Brunschwicg, Durkheim, Lévy-Bruhl et de courants irrésistibles comme le mouvement artistique et le mouvement socialiste incitaient à se libérer de tout préjugé, de tout faux-semblant pour porter dans l'étude de l'homme des sociétés et de l'expérience humaine une netteté de vues à la Stendhal. Dans le même temps, en tous pays, les échanges internationaux sont devenus moins intenses, l'esprit critique moins assuré, l'opinion publique maîtresse. L'appréhension de bouleversements sociaux a favorisé un mouvement de conservation politique et un retour de croyances religieuses et de convictions spirites. En France de nouveaux rapports entre l'Eglise et l'Etat tendant à restituer au Catholicisme sa valeur d'institution sociale, ont remis en vogue le Néo-Thomisme où d'aucuns pensent trouver la discipline intellectuelle qu'une spéculation positive leur refuse. D'où un réveil des études d'histoire religieuse, les études d'Alfaric sur *St. Augustin*, celles de Gilson sur le *Thomisme* et *la Philosophie Mediévale.* L'état de guerre a donné une entière actualité au problème juridique et moral des rapports entre les nations et suscité un nombre considérable d'études sur le droit et la force, la responsabilité collective, les nations, les nationalités, les droits des peuples, et sur les institutions nouvelles, base d'une morale internationale, la Société des Nations et la Conféderation Internationale du Travail. Par contre les répercussions de la Révolution Russe n'ont pas encore atteint un stade spéculatif.

Tandis qu'une connaissance plus approfondie des pragmatismes anglo-americain et italien, la vogue de Papini et la vogue de Freud, déja démodé dans l'Europe Centrale, les remarquables études de Xavier Léon sur Fichte, d'Andler sur Nietzsche, les curieux essais sociaux de J. Guehenno attestent la réapparition de l'esprit européen, quelques esprits suivent une orientation différente. Sans méconnaître la nécessité des échanges, sans méconnaître la fécondité des collaborations que la paix institue entre les groupes savants des différentes

nations unies dans un même amour du vrai, ils estiment qu'un repliement de quatre années sur nous-mêmes nous a mis en contact étroit avec la tradition vivante de la France, celle des savants et des moralistes, celle que l'Eclectisme et le Spiritualisme officiel ont écarté pour lui substituer un syncrétisme bâtard, composite, artificiel. du à l'ingéniosité d'historiens trop pragmatistes. *La Philosophie française* de V. Delbos, *la Psychologie de Stendhal* où Delacroix annonce une histoire de la psychologie française au XIXe Siecle, les travaux de Seillière sur les courants romanesques et romantiques, les articles de R. Lenoir sur certains savants et philosophes du XIXe et du XVIIIe siècles, la *Philosophie de Lachelier* de Séailles rejoignent les numéros de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consacrés à Rousseau et à Malebranche. Ils illustrent l'attitude française face à la vie; ils rappellent que philosopher est instituer un équilibre entre des forces vivantes qui ne sont pas toutes de l'espèce de la pensée. Par là même ils préparent, avec les sociologues, la prise de conscience de l'expérience mondiale instituée par la guerre, expérience grosse de révolutions mentales à peine soupçonnées par des littératures tout émotives et impressionnistes, par des groupements humains installés dans leurs habitudes.

Que leur effort se prolonge, se précise, et il apparaîtra peut-être bientôt à toutes les jeunesses du monde — car l'avenir sera fait par les jeunes hommes — à toutes les jeunesses du monde ivres de nouveauté, comme il apparut à Nietzsche après 70, qu'il est au lendemain des guerres, pour l'humanité civilisée, un seul objet d'inquiétude et d'amour: la civilisation. Pour sauvegarder l'oeuvre fragile des hommes, maintes fois interrompue, maintes fois reprise, il n'est pas trop de tous les hommes de bon vouloir qui pensent et agissent de par le monde, riches de leur jeunesse, de leur sincérité, de leur ferveur. Il n'est pas trop non plus du souffle de notre passé transmettant depuis la Renaissance, de savant à savant, de moraliste à moraliste, de créateur à créateur, la parole de vie qui transforme les moments d'intelligence en mouvements de générosité, l'Humanisme.

Bibliographie.

1911.

Langevin, Le Temps, l'Espace et la Causalité dans la Physique moderne. Bulletin de la Société française de Philosophie, 19 oct.

Rabaud, Le transformisme et l'Expérience.

1912.

Mort de Fouillée, H. Poincaré.
Réédition de l'Enchaînement des Idées fondamentales de Cournot.
Traduction de la Pensée humaine de Höffding.
Benda, Une Philosophie de la mobilité.
Bréhier, Schelling.
Brochard, Etudes de Philosophie ancienne et moderne.
Brunschwieg, Les Etapes de la Philosophie mathématique.
Durkheim, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.
De Gaultier, Comment naissent les dogmes.
Gillouin, Philosophie de Henri Bergson.
Lévy Bruhl, Les Fonctions mentales dans les Sociétés Inférieures. 2. ed.
H. Lichtenberger, Novalis.
Meyerson, Identité et Réalité.
Revue de Métaphysique et de Morale. N°. consacré à J. J. Rousseau.
Segond, L'Intuition bergsonienne.
Simiand, La Méthode positive et la Science économique.
J. Tannery, Science et Philosophie.
Wilbois, Devoir et Durée.

1913.

Mort de Rodier.
Réédition de l'Essai sur le Métaphysique d'Aristote de Ravaisson, des Essais de Critique Générale de Renouvier.
Traduction de l'Idée de Vérité de W. James.
R. Berthelot, Un Romantisme utilitaire. II. Bergson.
Duhem, Le Système du Monde (1913, 1916).
Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie. Index scolastico-cartésien.
Halbwachs, La classe ouvrière et ses niveaux de vie.
— La théorie de l'homme moyen.
Lasserre, La doctrine officielle de l'Université.
Le Dantec, Evolution individuelle et hérédité.
— Le Mécanisme de la vie.
Maritain, La philosophie Bergsonienne.
Paulhan, L'activité mentale et les éléments de l'esprit.
Perrin, Les Atomes.
H. Poincaré, Dernières pensées.
Rey, *Les Fondements objectifs de la notion d'électron*. Revue philosophique.

1914.

Mort de Evellin, Jaurès, Couturat.
Edition de Pascal par Brunschwieg, P. Boutroux, F. Gazier.
Traduction de l'Autobiographie d'Emerson.
Traduction de l'Introduction à la philosophie de W. James.
Traduction de la Psychologie des Phénomènes Religieux de Leuba.
Traduction de la Conception mécaniste de la vie de Loeb.
Dr. Ch. Blondel, La Conscience Morbide.
—, La Psycho-Physiologie de Gall.
P. Boutroux. Les Principes de l'Analyse mathématique.
de la Valette, Montbrun. Maine de Biran.
Régis et Hesnard, La Psycho-Analyse.
Ribot, La vie inconsciente et les mouvements.
—, *La Logique affective et la Psycho-Analyse*. R. Ph. II.

G. Richard, La question sociale et le mouvement philosophique au XIX. Siècle.
Volterra, Hadamard, Langevin, P. Boutroux: H. Poincaré, l'oeuvre et le savant.

1916.

Mort de Delbos, de Duhem.
Traduction de la Volonté de croire de W. James.
Brunschwieg, *L'Arithmétique et la théorie de la connaissance.* R. Méta. Mo.
Delbos, Le Spinozisme.
Moulinié, De Bonald. La vie et la doctrine.
— De Bonald. Lettres inédites.
Revue de Métaphysique, N° consacré à Malebranche.
Rey, *La découverte de la Radioactivité et le mouvement des idées scientifiques* R. Ph.

1917.

Mort de Boirac, Le Dantec, Liard, Ribot.
Boviac, L'Avenir des Sciences Psychiques.
Delbos, Les Conceptions d'histoire de la philosophie et la méthode en histoire de la philosophie. R. Meta. Mo.
Grandjean, Une révolution dans la Philosophie.
Journal de Psychologie, N° consacré à Ribot.
Loisy, La Religion.
Masson-Oursel, *Etudes de philosophie comparée* in R. Meta. Mo. et R. Ph.
Seillière, L'avenir de la philosophie bergsonienne.
Sertillanges, La Philosophie morale de St. Thomas d'Aquin.

1918.

Mort de Durkheim, Lachelier.
Delbos, Figures et Doctrines de Philosophes.
Dugas, La Mémoire et l'oubli.
Goblot, Traité de logique.
Halbwachs, La doctrine d'Emile Durkheim. R. Ph.
Hamelin, Le Système d'Aristote.
R. Lenoir, *E. Durkheim et la conscience moderne.* Mercure de France.
Meillet, Caractères Généraux des langues germaniques.
Rey, *La Transmutation et les Sciences Physico-Chimiques.* R. Ph.
Robin, *La Place de la Physique dans la Philosophie de Platon.* R. Ph.

1919.

Mort de G. Milhaud, de Penjon.
Alfaric, L'Evolution intellectuelle de St. Augustin.
— Les Ecritures manichéennes.
Bergson, L'énergie spirituelle.
Blaringhem, Les Problèmes de l'Hérédité expérimentale.
Davy, *Emile Durkheim.* R. Meta. Mo.
Delacroix, La Psychologie de Stendhal.
Delbos, La Philosophie française.
—, *Les facteurs kantiens dans la philosophie allemande a la fin du 18 Siècle et au commencement du 19. Siècle* R. Meta. Mo.
Dr. Dumas, Troubles mentaux et troubles nerveux de guerre.
Durkheim, *La Pédagogie de Rousseau.* R. Meta. Mo.
Dr. P. Janet, Les Médications psychologiques.
R. Lenoir, *La Philosophie biologique de Le Dantec.* R. Ph.

R. Lenoir, *La Psychologie de Ribot.* R. Meta. Mo.
Parodi, La Philosophie contemporaine en France.
Rabaud, Recherches sur l'Hérédité et les Variations.
Seillière, Les Etapes du Mysticisme passionnel.
G. Sorel, Matériaux d'une théorie du Prolétariat.

1920.

Andler, Nietzsche. I.
Belot, La Conscience française et la guerre.
Blanchet, Campanella.
P. Boutroux, L'idéal scientifique des mathématiques.
Denjoy, *Un savant français. H. Poincaré.* R. Ph.
Duclaux, La Chimie et la Matière vivante.
Durkheim, *Introduction à la Morale.* R. Ph.
P. Fauconnet, La Responsabilité.
Gilson, Le Thomisme.
Granet, *Quelques particularités de la langue et la pensée chinoise.* R. Ph.
Séailles, La Philosophie de Jules Lachelier.
Seillière, Les origines romanesques de la morale et de la politique romantique.
J. Wahl, Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique.

1921.

Mort de Boutroux.
Edition d'inédits de Maine de Biran par Tisserand.
Andler, Nietzsche. II.
Bohn, La Forme et le Mouvement.
—, Le Mouvement biologique en Europe.
Bohn et Dzerzina, La Chimie et la vie.
Boule, Les Hommes fossiles.
E. Boutroux, *Jules Lachelier.* R. Meta. Mo.
P. Boutroux, *L'Histoire des Principes de la dynamique avant Newton.* R. Meta. Mo.
Brunschwieg, Nature et liberté.
—, *L'Orientation du Rationalisme.* R. Meta. Mo.
Durkheim, *La Famille Conjugale.* R. Ph.
—, *Définition du Socialisme.* R. Meta. Mo.
Meyerson, De l'Explication dans les Sciences.
Milhaud, Descartes savant.
G. Sorel, De l'Utilité du Pragmatisme.

1922.

Mort d'Espinas.
Andler, Nietzsche III.
Belot, Etudes de Morale Positive. 2 éd.
R. Berthelot, Un Romantisme Utilitaire III.
Brunschwieg, L'Expérience humaine et la Causalité.
Davy, La Foi jurée.
Delacroix, La Religion et la Foi.
J. de Gaultier, La Philosophie officielle et la Philosophie.
Langevin, La Relativité.
R. Lenoir, *Emile Boutroux et la Conscience moderne.* La vie des Peuples.
Xavier Léon, Fichte.
Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive.
Rabaud, Eléments de biologie générale.
Richet, Traité de Métapsychie.
Rodrigues, Bergsonisme et Moralité.

V.

Some of the more important Works on Sociology which have appeared in the English Language since 1914.

By

Harry Elmer Barnes, Ph. D.
Professor of the History of Thought and Culture Clark University, U.S.A.

I. Introductory.

It has not been easy to plan out the best method of presenting a brief survey of the leading works on sociology which have appeared in the English language since 1914. If one were to attempt a full review of each important work the space would be exhausted by the time a half-dozen books had been described. Yet something more than a mere bibliography should be aimed at. Accordingly, I have decided to enumerate, with a brief running commentary, the more important works which have been produced by English-speaking peoples in the last eight years. It must be borne in mind that a process of selection is necessary, and the author cannot wholly escape from subjectivity in making this selection. Another writer might present a list which would vary to no inconsiderable degree from the one offered below[1]).

II. Works on Sociological Method.

It will be understood that the following brief list of books dealing with sociological method is not exhaustive. Leading works in all fields of sociology exhibit the application of one or another method of sociological analysis[2]). Probably the most important methodo-

[1]) A judgment as to the present status and future possibilities of sociology in the United States is to be found in the Publications of the American Sociological Society, 1920, pp. 174—202.

[2]) A notable bibliography of contributions to sociological method is contained in The American Journal of Sociology, September, 1921. pp. 226—31.

logical contribution is contained in the introduction to Volume I of the notable work of W. I. Thomas and F. Znaniecki on the Polish peasant[1]). Here the sociological and cultural methods of analysis are described and applied with remarkable skill and insight. The cultural method of analysis has been still further elaborated by Professor Znaniecki[2]). Interesting and important is the effort of Professor L. T. Hobhouse to revive the statistical method which E. B. Tylor had suggested back in 1889 as applicable to the study of primitive society[3]). Even more significant is the elaboration of the historico-analytical method of anthropological and sociological analysis by Professor R. H. Lowie[4]), who describes and applies at some length the more critical methods introduced by Professor Franz Boas of Columbia University.

III. Theoretical and Analytical Works.

Probably the most notable theoretical works are those of Professor Thorstein Veblen, whose point of view is not widely different from that of Professor Werner Sombart. In a highly thoughtful series of books he has shown the maladjustment between the highly modern technical basis of contemporary industrial society and the semi-medieval social and moral institutions and ideals, with their orientation and motivating impulse in pecuniary profit. He would remedy the situation by eliminating the price-system substituting the engineer's goal of technical efficiency and social service[5]). A comprehensive outline of social philosophy has been developed by Professor J. S. Mackenzie[6]). Professor C. H. Cooley has rounded out his system of social philosophy by the third book in the series, on the whole the most systematic and comprehensive, if not the

---

[1]) The Polish Peasant in Europe and America, Vol. I, Chicago, 1918.

[2]) Cultural Reality, Chicago, 1919.

[3]) The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples, London, 1915.

[4]) Culture and Ethnology, N. Y., 1917.

[5]) The Instinct of Workmanship, N. Y., 1914; The Vested Interests and the State of the Industrial Arts, N. Y., 1919; The Place of Science in Modern Civilization, N. Y., 1919; The Engineers and the Price System, N. Y., 1921.

[6]) Outlines of Social Philosophy, London, 1918.

most brilliant, of the trio[1]). Professor Franklin H. Giddings has reprinted a number of his leading theoretical essays in a volume which may be regarded as the definitive summary to date of his revised system of sociology[2]). Professor F. J. Teggart has contributed a very interesting discussion of the chief social processes and problems of social causation as they appear to a progressive historian[3]). Professor R. M. Maciver has developed the distinction made by Ferdinand Tönnies and Ludwig Stein between „society" and „community" into a penetrating system of sociology[4]). His doctrines are applied to a system of social and political reconstruction by G. D. H. Cole, the intellectual leader of the English Guild Socialists[5]). Miss M. P. Follett has also made the concept of „community" the basis for the most stimulating discussion of political reconstruction executed during this period[6]). Some recognition of this point of view is combined with the notion of the group constitution of society, drawn from Gierke, Maitland and Figgis, in the brilliantly written works of Professor H. J. Laski, who discusses the nature and limits of political authority[7]). There has not appeared during the period under discussion a comprehensive general system of sociology, comparable to those developed in the earlier works of Spencer, Ward, Giddings, Small andothers. A harbinger of such a system might, perhaps, be detected in the stimulating prolegomena by Professor Hobhouse[8]). Professor A. G. Keller has rendered a great service to social science by editing the scattered essays of the late Professor W. G. Sumner in four fine volumes[9]).

---

[1]) Social Process, N. Y., 1918.

[2]) Studies in the Theory of Human Society, N. Y., 1922.

[3]) The Processes of History, New Haven, 1918.

[4]) Community: a Sociological Study, London, 1917.

[5]) Social Theory, N. Y., 1920.

[6]) The New State, N. Y., 1918.

[7]) Studies in the Problem of Sovereignty, New Haven, 1917; Authority in the Modern State, New Haven, 1919; The Foundations of Sovereignty, N. Y., 1921.

[8]) Social Evolution and Political Theory, N. Y., 1911.

[9]) War and Other Essays, New Haven, 1915; Earth Hunger and Other Essays, New Haven, 1913; The Challenge of Fact and Other Essays, New Haven, 1914; The Forgotten Man and Other Essays, New Haven, 1918.

IV. Works on Psychological Sociology.

Probably the most comprehensive contribution to psychological sociology in this period is Professor E. A. Ross' definitive systematization of his social philosophy[1]). Professor Graham Wallas has made two notable additions to this literature by indicating the socio-psychological problems created by the Industrial Revolution and by proving the necessity of the improvement of our „nurture" rather than our „nature" through social invention[2]). Professor William McDougall attempted a supplement to his earlier work on social psychology, but the work proves to be a paean to nationalism, particularly to French and British nationalism[3]). The work which has been most widely read and most influential in the field is the study of the psychological aspects and results of human gregariousness by Dr. Wilfred Trotter[4]). The sociological significance of individual psychic traits, as studied by the newer dynamic psychology, has been clearly presented in an admirable introductory work by Professor Irwin Edman[5]). Professor C. A. Ellwood has revised and simplified his earlier systematic work on psychological sociology[6]). Professor J. M. Williams has produced the prolegomena to what promises to be the most ambitious and comprehensive series of works undertaken in the field of psychological sociology[7]. Professor E. R. Bogardus has outlined an interesting prospectus of the field of social psychology[8]). A pioneer attempt to introduce the socio-psychological technique into an analysis of economic phenomena was made by the late Professor Carlton Parker[9]). This has been regarded by many as the true initiation of the real psychological method in economics. His work has been carried still further by

---

[1]) Principles of Sociology, N. Y., 1920.

[2]) The Great Society, N. Y., 1914; Our Social Heritage, New Haven, 1921.

[3]) The Group Mind, N. Y., 1920.

[4]) Instincts of the Herd in Peace and War, N. Y., 1919.

[5]) Human Traits and their Social Significance, Boston, 1920.

[6]) Introduction to Social Psychology, N. Y., 1917.

[7]) The Foundations of Social Science, N. Y., 1920 (First of a series of five Volumes).

[8]) The Essentials of Social Psychology, Los Angeles, 1918.

[9]) The Casual Laborer and Other Essays, N. Y., 1920.

his disciple, Professor Ordway Tead[1]). An interesting, if premature, attempt to apply the principles of the Freudian psychology to the interpretation of religious phenomena is to be found in the work of W. S. Swisher[2]). What is probably the most stimulating contribution yet made by a writer in the English language to the historical development of our socio-psychic traits is embodied in the recent work of Professor J. H. Robinson[3]). The mental tests administered to recruits in the United States army, together with tests of like character given in educational institutions, have forwarded the science of differential social psychology and established the reality and social significance of mental levels or strata in the population. Among the more important works of this character have been those by Professor Wm. McDougall, Dr. H. H. Goddard, and Dr. J. B. Miner[4]). The progress of investigation along this line has, obviously, challenged seriously some of the chief assumptions of democracy, particularly the theory of the equality and perfectibility of all the citizens. It would seem to bring forward quantitative proof of the validity of Aristotle's old dictum that some are born to rule and others to serve. The psychological problems of social reconstruction have been examined by Professor G. T. Patrick[5]).

V. Works on Biological Sociology.

Unquestionably the most important work on biological sociology which has appeared during this period is that in which Professor S. J. Holmes attempts to evaluate the significance of modern biological knowledge for the physical and social problems of modern society[6]). Professor A. G. Keller has made a significant effort to apply the formulae of Darwinian evolution to social evolution and social problems; yet recognizing many of the limitations involved[7]).

---

[1]) Instincts in Industry, Boston, 1918.

[2]) Religion and the New Psychology, Boston, 1920.

[3]) Mind in the Making, N. Y., 1921.

[4]) W. McDougall, Is America Safe for Democracy?, N. Y., 1921; H. H. Goddard, Human Efficiency and Levels of Intelligence, Princeton, 1919; J. B. Miner, Deficiency and Delinquency, Baltimore, 1918.

[5]) The Psychology of Social Reconstruction, N. Y., 1920.

[6]) The Trend of the Race, N. Y., 1921.

[7]) Societal Evolution, N. Y., 1915.

A less critical and less successful attempt to accomplish a similar achievement has been made by Professor H. W. Conn[1]). A comprehensive work, dealing with geographical and economic factors as well as the biological, has been produced by Professor Carl Kelsey[2]). The scope of his work is not far different from that of the better known works of Otto Ammon. Professor W. S. Thompson has reexamined the Malthusian doctrine in the light of the evidence which has accumulated in the century since the doctrine was promulgated, and concludes that on all essential points the history of the last century has vindicated the conclusions of Malthus[3]). Professor M. M. Knight has presented a rather convincing criticism of Lester J. Ward's famous doctrine of „gynaecocracy" or early female ascendency in the race[4]). An extreme and rather anachronistic reappearance of the racial interpretation of history and social evolution is evident in the work of Dr. Madison Grant[5]), the premises of which were demolished a decade before by Professor Franz Boas in his Mind of Primitive Man. The science of eugenics has been treated during this period in the works of Professors Conklin, Castle, Bateson, Guyer, Newman, Walter and Papenoe and Johnson[6]). Professor Conklin, in particular, has shown the sociological implications of eugenics[7]). Mrs. M. H. Sanger has presented the authoritative defense of birth-control, a subject much more difficult to discuss sanely in America than in Europe[8]).

---

[1]) Social Heredity and Social Evolution, N. Y., 1915.

[2]) The Physical Basis of Society, N. Y., 1916; see also G. H. Parker, Biology and Social Protleme, Boston, 1914.

[3]) Population: a Study in Malthusianism, N. Y., 1915.

[4]) Taboo and Genetics, N. Y., 1920 (With Blanchard and Peters).

[5]) The Passing of the Great Race, N. Y., 1916; see also L. Stoddard, The Rising Lide of Color, N. Y., 1919.

[6]) W. Bateson, Problems of Genetics, New Haven, 1913; M. J. Guyer, Being Well-Born, Indianapolis, 1916; H. H. Newman, Readings in Evolution, Genetics and Eugenics, Chigaco, 1921; H. E. Walter, Genetics, N. Y., 1913; E. G. Conklin, Heredity and Environment in the Development of Man. Princeton, 1915; Castle, W. E., Genetics and Eugenics, Cambridge, 1916.

[7]) The Direction of Human Evolution, N. Y., 1920.

[8]) The Case for Birth Control, N. Y., 1917.

VI. Works on Historical Sociology.

In the field of historical sociology there has been some significant activity in the last decade. Sir J. G. Frazer has completed his great collection or religion tradition and belief[1]) and has also attempted an anthropological analysis of the Old Testament[2]). Frazer's theoretical powers and reasoning capacity have, however, been sharply questioned by critical scholars[3]). W. H. R. Rivers has risked a defense of the method and conclusions of Lewis H. Morgan[4]), and has contributed a monumental work on the social and cultural evolution of the Melanesians[5]). Professor H. F. Osborn has compiled an impressive and remarkably illustrated work on the early history of man and his cultural achivements[6]). Professor Arthur Keith has executed the definitive treatment in English of the anatomical development of man as illustrated by the early skeletal remains[7]). Professor W. Goodsell has presented a general history of the family[8]), while Professor A. W. Calhoun has produced a monumental history of the family in America[9]). Professor Hutton Webster has brought together a remarkable compilation of material dealing with the history of tabooed and holy days[10]). Notable contributions to the history of law have been made by Professors P. Vinogradoff[11]) and Wigmore and Kocourek[12]). Professor L. T. Hobhouse has

---

[1]) The Golden Bough, 12 Volumes, 1900—1915.

[2]) Folklore in the Old Testament, 3 Volumes, N. Y., 1920.

[3]) Eg. R. H. Lowie, in Freeman, March 30, 1921. p. 67.

[4]) Kinship and Social Organization, London. 1914.

[5]) History of Melanesian Society, 2 Volumes, Cambridge. 1914.

[6]) Men of the Old Stone Age, N. Y., 1915.

[7]) The Antiquity of Man, N. Y., 1915; see also Albert Churchward, Origin and Evolution of the Human Race, London, 1921.

[8]) The History of a Family as a Social and Educational Institution, N. Y., 1915.

[9]) Social History of the American Family, 3 Volumes, Cleveland, 1917—19.

[10]) H. Webster, Rest Days, N. Y., 1916.

[11]) Outlines of Historical Jurisprudence, Oxford, 1920.

[12]) Evolution of Law Series: Sources of Ancient and Primitive Law, Boston, 1915; Primitive and Ancient Legal Institutions, Boston, 1915; Formative Influences on Legal

brought out a new and improved edition of his notable work on moral and social evolution[1]). Professor F. S. Chapin has printed a synthesis of social evolution in convenient textbook form[2]). Mr. Edward Jenk has brought out an important book on the evolution of political institutions, which is, however, work on the anthropological side[3]). Yet by far the most important contributions to historical sociology in the last decade have been the remarkable syntheses produced by leading members of the American school of historico-analytical anthropologists, Wissler, Lowie and Goldenweiser[4]). These works may be regarded as superseding completely the older works of the type of those by Morgan, Brinton, Tylor and Frazer[5]). The sociological contributions to history have been outlined in a systematic syllabus by Professor H. E. Barnes[6]).

VII. Works on the Geographical Factors in Society.

Unquestionably the most interesting work done on anthropogeography during this decade has been embodied in the works of Professor Ellsworth Huntington, who has dwelt particularly upon the relation of climate and climatic cycles to civilization and social problems[7]). He has also collaborated on a systematic work on anthropogeography[8]). Less striking and original but more convincing is

---

Development, Boston, 1918; see also Roscal Pound, The Common Law, Boston, 1921.

[1]) Morals in Evolution, N. Y., 1915.

[2]) A Historical Introduction to Social Evolution, N. Y., 1914; A Historical Introduction to Social Economy, N. Y., 1917.

[3]) E. Jenks, The State and the Nation, London, 1919.

[4]) C. Wissler, The American Indian, N. Y., 1917; R. H. Lowie, Primitive Society, N. Y., 1920; A. A. Goldenweiser, Early Civilization, N. Y., 1922; see also the excellent collection of Sources on early society in Kroeber and Waterman, Source-Book in Anthropology, Berkeley, 1921.

[5]) I have made a more thorough survey of the status of historical sociology in the Publications of the American Sociological Society for 1921.

[6]) The Social History of the Western World, N. Y., 1921.

[7]) Civilization and Climate, New Haven, 1915; World Power and Evolution, New Haven, 1919.

[8]) The Principles of Human Geography, N. Y., 1921 (With Professor Cushing).

the systematic work on climate and society by Professor R. D. Ward[1]). Mr. H. J. Mackinder has combined geography and diplomacy in a work stressing the importance of the pivotal area about the Black and Caspian Seas, and contending that Germany must be shut off from this areas by a cordon of free states[2]). The relation between geography and social evolution has been clearly described by Professors J. Fairgrieve[3]) and A. J. Herbertson[4]). The most notable contribution to the relation of geography to history has been made by Mr. Andrew Cowan[5]). The regional geography and sociology of Frédéric Le Play has been elaborated in English by Professor Patrick Geddes as the basis for far-reaching schemes of social and governmental reorganization[6]). One should also mention the fact the doctrines of Ratzel, Kirchhoff, Brunhes and Demolins are now available in English through paraphrases and translations[7]).

VIII. Works on Statistical Sociology.

The theory and methods of the statistical approach to social phenomena have been advenced by the works of Professors W. B. Bailey[8]). A. L. Bowley[9]), W. C. Brinton[10]), G. R. Davies[11]), W. I. King[12]) and H. Secrist[13]). Dr. John Koren has edited a composite

---

[1]) Climate, Considered Especially in Its Relation to Man, N. Y., 1917.

[2]) Democratic Ideals and Reality, N. Y., 1919.

[3]) Geography and World Power, London, 1915.

[4]) Man and His Work, London, 1917.

[5]) Master Clues in World History, London, 1914.

[6]) Cities in Evolution, London, 1915; The Coming Polity, London, 1919 (With V. V. Branford).

[7]) E. C. Semple, Influences of Geographic Environment, N. Y., 1911 (English adaptation of Ratzel's Anthropogeographie); A. Kirchhoff, Man and Earth, N. Y., 1914; J. Brunhes, Human Geography, Chicago, 1921; E. Demolins, How the Route Creates the Social Type, London, 1921—22.

[8]) Statistics, Chicago, 1917.

[9]) The Nature and Purpose of the Measurement of Social Phenomena, London, 1915.

[10]) Graphic Methods for Presenling Facts, N.Y. 1914.

[11]) Social Environment, Chicago, 1917.

[12]) Elements of Statistical Method, N. Y., 1916.

[13]) Introduction to Statistical Methods, N. Y., 1917.

work on the history of statistics[1]). Professor G. H. Knibbs has made a most significant contribution to the application of the statistical method to population questions[2]). Perhaps the most important advances in statistical applications have been in the field of the economic factors in society. Professor W. C. Mitchell has contributed a monumental historical and descriptive work on business cycles[3]). This is well supplemented by a more distinctly methodological and theoretical work by Professor H. L. Moore[4]). This last work, together with Professor Morre's work on wages[5]), are the most notable of the American developments in the mathematical method in economic analysis. Another important descriptive work is that of Professor M. T. Copeland and other Harvard economists on business statistics[6]). But much the most interesting of the examples of this type of work has been that done by Bowley and Mitchell, in their studies of the income of Great Britain and the United States. Bowley has brought forth the most telling implied criticism of communistic socialism yet produced, by showing that an equal division of the income of Great Britain would not insure a decent competence, much less, opulence for the citizens of Britain[7]). The study of income in the United States by Mitchell and his associates has been only less disconcerting to communists, though unquestionably an equal indictment of American plutocracy[8]). The rule of America by dynastic wealth has been convincingly demonstrated by Mr. H. H. Klein and R. R. Pettigrew[9]). There is no doubt about the activity of the statistical sociologists, but the work in social statistics has too frequently been defective because

---

[1]) History of Statistics, N. Y., 1917.

[2]) The Mathematical Theory of Population, Melbourne, 1917.

[3]) Business Cycles, Berkeley, 1913.

[4]) Economic Cycles, N. Y., 1914.

[5]) The Laws of Wages, N. Y., 1911.

[6]) Business Statistics, Cambridge 1917.

[7]) The Division of the Product of Industry, Oxford, 1919; Bowley, The Change in the Distribution of National Income, Oxford, 1920.

[8]) Income in the Unites States, 1909—1919, N. Y., 1822.

[9]) H. H. Klein, Dynastic America, N. Y., 1921; R. R. Pettigrew, Triumphant Plotocracy, N. Y., 1922.

of the failure of many British and most American statisticians to master the Pearson method of utilizing the coefficient of correlation.

IX. Works on Practical and Applied Sociology.

This field is the one in which sociological work has been most prolific for the last two decades, even though the United States is still the most dominated by laissez-faire concepts and practices in law and politics of the great states of the world. The general premises, motives, aims and province of practical sociology and the leading modern social problems are well surveyed by Professors C. A. Ellwood, E. C. Hayes, H. P. Fairchild, A. B. Wolfe, J. H. Tufts, and H. K. Rowe[1]). Professor T. N. Carver has discussed the province of state activity in social and economic problems, holding to a somewhat mitigated Spencerian laissez-faire point of view[2]). The opposite point of view is taken by J. A. Hobson in what is conceded to be the most important work in the English language on welfare or social economics[3]) — the culmination of the work begun a century ago by Sismondi. The immigration problem has a practical significance in the United States far beyond what it has in any other country. Professor E. A. Ross has vigorously criticized the failure to restrict immigration[4]). Professor H. P. Fairchild, in the most systematic work on the subject, also comes to the conclusion that unrestricted immigration has been detrimental to the country[5]). Professors J. W. Jenks and W. J. Lauck have examined the immigration problem, especially in its relation to labor[6]). A rather more specialized work, inclining to estimate favorably the effects of unrestricted immigration in the United States, has been produced

---

[1]) C. A. Ellwood, The Social Problem, N. Y., 1915; E. C. Hayes, Sociology and Ethics, N. Y., 1921; H. P. Fairchild, Outlines of Applied Sociology, N. Y., 1916; A. B. Wolfe, Readings in Social Problems, Boston, 1916; J. H. Tufts, The Real Business of Living, N. Y., 1918; H. K. Rowe, Society, Its Origin and Development, N. Y., 1916.

[2]) Essays on Social Justice, Cambridge, 1915.

[3]) Work and Wealth, N. Y., 1914.

[4]) The Old World in the New, N. Y., 1914.

[5]) Immigration, N. Y., 1913.

[6]) The Immigration Problem, N. Y., 1917.

by Dr. I. A. Hourwich[1]). A vast mass of information on the subject has been printed by the Immigration Commission[2]). Mr. Harold Stearne has edited an important work in which contemporary American Society is subjected to a criticism and appraisal[3]). Dr. F. C. Howe has brought together a synthesis of the social problems of modern urban life[4]), while Professors P. L. Vogt, J. M. Gillette, and G. Phelan have worked out comprehensive surveys of rural social problems and their solution[5]). The problem of poverty, its causes, amelioration and elimination, has been considered in two comprehensive works by Professors M. Parmelee and J. L. Gillin[6]). Professor G. B. Mangold has compiled the standard treatment of the problem of the child in modern society[7]). Mr. H. Seligman has brought out a penetrating study of the serious negro problem in the United States[8]). Professor J. H. Leuba has gathered a striking body of information indicating the decline of religious orthodoxy among the educated classes in the country[9]). Dr. I. M. Rubinow has executed the most systematic work in English on social insurance[10]). An admirable introduction to the whole field of mental hygiene from the standpoint of the most modern psychiatry is to be found in the work of Dr. W. A. White[11]). The causation and social significance of defective mentality has been studied in detail by Dr. H. H. Goddard[12]). The study of the problems of crime and punishment has been actively advanced in the last decade in the works of M. Par-

---

[1]) Immigration and Labor, N. Y., 1912.

[2]) Report of the United States Immigration Commission, Washington, 1911.

[3]) Civilization in the United States, N. Y., 1922.

[4]) The Modern City and Its Problems, N. Y., 1915.

[5]) J. M. Gillette, Constructive Rural Sociology, N. Y., 1913; P. L. Vogt, An Introduction to Rural Sociology, N. Y., 1917; J. Phelan, Readings in Rural Sociology, N. Y., 1920.

[6]) M. Parmelee, Poverty and Social Progress, N. Y., 1916; J. L. Gillin, Poverty and Dependency, N. Y., 1921.

[7]) Problems of Child Welfare, N. Y., 1914.

[8]) The Negro Faces America, N. Y., 1920.

[9]) The Belief in God and Immortality, Boston, 1916.

[10]) Social Insurance, N. Y., 1913.

[11]) Principles of Mental Hygiene, N. Y., 1917.

[12]) The Kallikak Family, N. Y., 1912; Feeble-Mindedness, N. Y., 1914; The Criminal Imbecile, N. Y., 1915.

melee, L. N. Robinson, G. Ives, P. Klein, H. E. Barnes, B. Lewis, T. M. Osborne, W. Healy and B. Glueck[1]). Mr. Osborne has been the recognized practical leader in penal reform in the last decade. The labor problem has been studied by Professor J. R. Commons, G. G. Groat, Mr. F. Tannenbaum, Budish and Soule, and many who have written on special phases of the subject[2]). An admirable bibliography of such works has been prepared by Mr. S. Ziemand[3]). The last field of applied sociology which may be mentioned here is that of educational sociology. To this field important contributions have been made by Professors G. H. Betts, W. E. Chancellor, F. R. Clow, C. L. Robbins, I. King, W. R. Smith, D. S. Snedden and T. Veblen[4]). Particularly significant is the work by Professor Veblen, which makes clear the relation between great wealth and university administration and instruction in America.

---

[1]) M. Parmelee, Criminology, N. Y., 1918; L. N. Robinson, Penology in the United States, Philadelphia, 1922; G. Ives, A History of Penal Methods, London, 1914; P. Klein, Prison Methods in New York State, N. Y., 1919; H. E. Barnes, History of the Penal Institutions of New Jersey, Trenton, 1918; B. Lewis, The Offender, N. Y., 1917; T. M. Osborne, Society and Its Prisons, New Haven, 1916; W. Healy, The Individual Delinquent, Boston, 1915; B. Glueck, Forensic Psychiatry, Boston, 1916.

[2]) J. R. Commons, Trade Unionism and Labour Problems (Readings), Boston, 1920; J. R. Commons et al, History of Labour in the United States, 2 Volumes, N. Y., 1918; G. G. Groat, An Introduction to the Study of Organized Labour in the United States, N.Y., 1916; F. Tannenbaum, The Labour Movement, N.Y., 1921; Budish and Soule, The New Unionism in the Clothing Industry, N. Y., 1920; The last work is a study of the strongest, most progressive, and Most constructive Labour Union in the United States.

[3]) Modern Social Movements, N. Y., 1920.

[4]) G. H. Betts, Social Principles of Education, N. Y., 1912; W. E. Chancellor, Educational Sociology, N. *R.*, 1919; F. R. Clow, Principles of Sociology with Educational Applications, N. Y., 1920; C. L. Robbins, The School as a Social Institution, Boston, 1917; I. King, Social Aspects of Education, N. Y., 1912; W. R. Smith, An Introduction to Educational Sociology, Boston, 1917; D. S. Snedden, The Sociological Determination of Objectives in Education, Philadelphia, 1921; T. Veblen, The Higher Learning in America, N. Y., 1918.

X. Works on the History of Sociological Thought.

Professor E. R. Bogardus has just brought out the first comprehensive treatment of the history of sociology[1]). An excellent treatment of sociology since Comte is to be found in the book by Professor L. M. Bristol[2]). Professor A. J. Todd has produced an exposition and critique of the various theories of social progress[3]). Professor W. A. Dunning has completed his three volume history of political theories in a work which constitutes an admirable introduction to the formative period of sociological doctrine[4]). An encyclopedic study of American political and social theory since 1865 has recently come from the pen of Professor C. E. Merriam[5]). Professor H. E. Barnes has set forth in the American Journal of Sociology and other professional periodicals a study of the development of sociology, particularly in its relation to political theory. A timely historic survey of Russian sociology has been executed by Professor J. F. Hecker[6]). A. H. Koller, has attempted a brief sketch of the development of anthropogeography[7]). Professor O. F. Boucke has surveyed the history of economic theory since 1750 in a work which includes much valuable material on the history of sociological thought[8]). Syndicalism in France has been surveyed by L. Levine[9]), and in the United States by P. Brissenden[10]). Professor P. J. Moon has surveyed the social doctrines of catholicism, particularly in France[11]).

XI. Textbooks in Sociology.

There have been some notable additions to the textbook literature of general sociology since 1914. A comprehensive survey of the

---

[1]) A History of Sociological Thought, Los Angeles, 1922.
[2]) Social Adaptation, Cambridge, 1915.
[3]) Theories of Social Progress, N. Y., 1918.
[4]) Political Theories from Rousseau to Spencer, N. *R.*, 1920.
[5]) American Political Ideas, 1865—1917, N. Y., 1920.
[6]) Russian Sociology, N. Y., 1915.
[7]) The Theory of Environment, Menasha, 1918.
[8]) The Development of Economics, 1750—1900, N. Y., 1921.
[9]) Syndicalism in France, N. Y., 1914.
[10]) The I. W. W.: A Study in American Syndicalism, N. Y., 1919.
[11]) The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France, N. Y., 1921.

whole field of sociology appeared in the work of Professors F. W. Blackmar and J. L. Gillin[1]). A better organized and more serviceable textbook is that by Professor E. C. Hayes[2]). A well proportioned and mature work, stressing somewhat the doctrines of Lester F. Ward, is Professor J. Q. Dealey's latest work[3]). A somewhat original project in the textbook line is the recent voluminous work of Professors E. W. Burgess and R. Park, in which the subject-matter is presented in the form of a wide variety of well selected sources, chosen from many modern writers[4]).

XII. The Sociology of War and Reconstruction.

While the War period and its emotional stresses served to lessen the objectivity of English-speaking sociologists, there have been, nevertheless, some very penetrating studies of the causes and nature of war, and of the problems of peace and reconstruction, which aim to discover the basic scientific causes for the conflict and the real solution of the problems of reconstruction, rather than to attempt to prove the full German responsibility for the War or to accept the doctrine of a German scapegoat as an adequate program for after-war reconstruction. Professors J. H. Rose and R. Muir have sketched the history of modern nationalism, which has had so powerful an influence in generating the belligerent psychology which did so much to bring on the World War[5]). Professor W. B. Pillsbury and Dr. G. E. Partridge have analyzed the psychology of nationalism and patriotism[6]). Professor J. F. Scott has described the system of patriotic education which has played a dominating part in creating the obsessed nationalism of the quarter of a century before 1914[7]). Professor T. Veblen has clearly shown the manner in which modern

[1]) Outlines of Sociology, N. Y., 1915.

[2]) Introduction to the Study of Sociology, N. Y., 1915.

[3]) Sociology, Its Development and Applications, N. Y., 1920.

[4]) Introduction to the Science of Society, Chicago, 1921.

[5]) J. H. Rose, Nationality in Modern History, N. Y., 1916; R. Muir, Nationalism and Internationalism, Boston, 1917.

[6]) W. B. Pillsbury, The Psychology of Nationality and Internationalism, N. Y., 1919; G. E. Partridge, The Psychology of Nations, N. Y., 1919.

[7]) Patriots in the Making, N. Y., 1916.

patriotism and capitalism inevitably invite war and obstruct pacific adjustments[1]), and has indicated the historical reasons for the growth of German militarism and nationalism in the period since 1870[2]). Professor L. T. Hobhouse has executed a thoughtful study of the sociological causes of the World War and the constructive measures necessary if any permanent peace is to be secured[3]). Professor G. Stanley Hall has made a comprehensive study of the psychological basis of morale in peace and war[4]). Bertrand Russell and H. H. Powers have analyzed the psychological and economic illusions which furnish the more powerful impulses leading to war[5]). Mr. Norman Angell has contended that the World War furnished a gigantic and tragic proof of the truth of the main theses in his notable work The Great Illusion[6]). Mr. Will Irwin has warned of the terrible devastation which the „next war" will inevitably produce, thus aiming to produce a desire to take steps to avoid its occurrence[7]). Mr. F. S. Marvin has edited a valuable work sketching the history of forces making for world peace[8]). Professor Stephen P. Duggan has edited the standard treatise on the League of Nations and its problems[9]).

Messrs. P. B. Noyes, J. M. Keynes, Bass and Moulton and F. Vanderlip have indicated the economic weaknesses of the Peace of Versailles and the necessity of revising it if Europe is to recover from the tragic consequences of the War and the equally disastrous peace[10]). Professor J. A. Hobson has set forth a profound analysis of

---

[1]) An Inquiry into the Nature of Peace and the Means of Its Perpetuation, N. Y., 1917.

[2]) Imperial Germany and the Industrial Revolution, N. Y., 1915.

[3]) The World in Conflict, London, 1915; Questions of War and Peace, London, 1916.

[4]) Morâle: the Supreme Standard of Life and Conduct, N. Y., 1920.

[5]) B. Russell, Why Men Fight, N. Y., 1917; H. H. Powers, Things Men Fight For, N. *R.*, 1916.

[6]) The Fruits of Victory, N. Y., 1921.

[7]) The Next War, N. Y., 1921.

[8]) The Evolution of World Peace, Oxford, 1921.

[9]) The League of Nations, Boston, 1919.

[10]) P. B. Noyes, While Europe Waits for Peace, N. Y., 1921; J. M. Keynes, The Economic Consequences of the Peace, N. Y., 1920; A Revision of the Treaty, N. Y., 1922; Bass and Moulton,

the basic causes of the World War and the most important problems to be solved during the period of social and international reconstruction[1]). Professor Harry Ward has offered some suggestions as to the desirable social organization for the post-war world and possible means of bringing about its realization[2]). Professor Graham Wallas has insisted that all of these plans for perpetual peace and social reconstruction will come to naught unless we improve the technique of social invention[3]). Professor R. H. Tawney, in what is probably the most important critique of modern capitalistic society contributed during the last generation, has shown that what is needed for peace at home and abroad is a revision of the economic and social orientation of modern society, with the goal and processes which dominate it[4]).

The Balance Sheet of Europe, N. Y., 1921; F. Vanderlip, What's Next in Europe, N. Y., 1921.

[1]) Problems of a New World, N. Y., 1921.

[2]) The New Social Order, N. Y., 1919.

[3]) Our Social Heritage, New Haven, 1921.

[4]) The Acquisitive Society, N. Y., 1920.

VI.

Die Dialektik Rudolf Agricolas.

Ein Beitrag zur Charakteristik des deutschen Humanismus.

Von

August Faust, Heidelberg.

Der Humanist Rudolf Agricola (geboren 1443 in der Nähe von Groningen, gestorben 1485 in Heidelberg) erscheint in seinen Schriften ebenso wie in seinem Leben als konziliante Vermittlernatur. Er ist kein kühner Neuerer, kein Philosoph von eigenwilliger Schöpferkraft des Gedankens. Die späteren Humanisten feiern ihn als einen ihrer bahnbrechenden und führenden Geister[1]), und doch behält Agricola scholastisches Gedankengut noch in sehr weitem Umfange bei; nur sucht er es neuen humanistischen Zielsetzungen irgendwie dienstbar zu machen. Sein im Februar 1483 vollendetes philosophisches Hauptwerk „De inventione dialectica[2])" macht daher einen wenig einheitlichen Eindruck.

Jene blinde Voreingenommenheit gegen alles und jedes scholastische Denken, wie sie bei italienischen Humanisten nicht selten ist, fehlt bei Agricola. Er ist sich seiner Abhängigkeit von der traditionellen Schullogik durchaus bewußt; aber absichtlich baut er seine Dialektik nicht hinein in ein nach scholastischer Art durchgeführtes Gedankensystem. Andererseits legt er sich auch keineswegs fest auf die historisch-philologischen oder politischen Ziele des italienischen Humanismus. Man darf daher weder eine sogenannte „gereinigte", d. h. philologisch exakte Aristotelesauffassung als den Mittelpunkt seiner Interessen bezeichnen noch das „Bildungsideal" des „redegewaltigen, schriftstellerisch siegreichen politischen Menschen, des Staatsmannes der neuen Zeit[3])". Agricola

[1]) Z. B. Erasmus (Opus epistolarium ed. Allen I, S. 106; vgl. Paul Mestwerdt: Die Anfänge des Erasmus, 1917; S. 81 und S. 149, Anm. 1) und Melanchthon (Agricola: Lucubrationes, ed. Alardus, Coloniae apud Joannem Gymnicum 10 Bl. + 321 S., 4°, S. XV; ferner Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider, Bd. XI, S. 445—446).

[2]) ... De inventione dialectica libri ... per Alardum Aemstelredanum ... emendati, Coloniae 1539; 8 Bl. + 471 S., 4°.

[3]) Wie es z. B. Dilthey, Ges. Schr., II, S. 154 tut.

teilt mit den italienischen Humanisten vor allem seinen rhetorischen Ästhetizismus und seine prinzipielle Ablehnung des mechanisierten scholastischen Lehrbetriebes. Damit ist aber nur eine Seite seiner Philosophie gekennzeichnet. Für den Grundcharakter seiner Dialektik sind diese italienisch-humanistischen Züge ebensowenig bestimmend wie etwa seine mit der niederländischen „devotio moderna" verwandte Religiosität[1]). Agricola bewahrt sich überall eine vielseitige Aufnahmefähigkeit für fremde Philosopheme, ohne sich auf starre oder auch nur systematisch bestimmte Grundgedanken festzulegen. Diese vorurteilslose Empfänglichkeit für geistige Anregungen[2]) ermöglicht ihm die Übernahme einzelner Begriffsbildungen und Gedankengänge der traditionellen scholastischen Dialektik; sie ermöglicht ihm aber ebenfalls die humanistische Formgebung seiner Schriften und die charakteristische Orientierung seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit nach praktischen Zielen sozialpolitischer, pädagogischer, religiöser Art, wie sie von einer kommenden Zeit verwirklicht werden sollen, nachdem die von Agricola wieder zu ihrer angestammten Würde erhobene Dialektik die Bahn gebrochen hat für ein tatkräftiges Handeln im Bewußtsein erneuerter Lebensziele.

1.

Agricola und die „gereinigte" Aristotelesauffassung.

Agricolas „Inventio dialectica" war geplant als der erste Teil seiner Dialektik. Der zweite (unausgeführte) Teil sollte in entsprechender Weise die Technik des Urteilens behandeln, wie der erste Teil die Technik des Auffindens von Beweismitteln[3]). Der ausgeführte Teil des Werkes zerfällt in drei Bücher. Das erste Buch stellt eine Tafel der einzelnen loci auf. Das zweite Buch zeigt, wie diese loci ihre Anwendung finden, insbesondere wie einzelne wahrscheinliche Sätze unter sie zu subsumieren und mittels dieser Subsumption auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen sind. Das dritte Buch enthält eine Affektenlehre, welche den durch das dialektische

[1]) Vgl. Mestwerdt a. a. O. I. Teil, 2. Kapitel.

[2]) „... intentos semper et apertos (ut sic dixerim) habere oculos ..." (Inv. dial., S. 454).

[3]) Diese Unterscheidung von ars inveniendi und ars iudicandi ist nichts Originelles, sie findet sich schon bei Cicero Top. 2; vgl. Carl Prantl: Geschichte d. Logik im Abendlande. 1855—1870; I, S. 513.

Verfahren in sich begründeten Sätzen auch die nötige Wirkungskraft bei den Zuhörern sichern soll.

Schon durch diese Disposition ist die Stellung Agricolas in der Geschichte der Logik gekennzeichnet. Nicht nur die platonische, sondern auch die aristotelische Bedeutung der Dialektik tritt vollkommen zurück. — Aristoteles bedarf im Rahmen seiner als Universalwissenschaft auftretenden Philosophie einer Logik des Wahrscheinlichkeitsbeweises, weil gewisse Probleme einer streng apodeiktischen Gewißheit nicht fähig sind. Derartige Probleme lassen sich dann aber wenigstens näherungsweise zu einiger Gewißheit, d. h. zur größtmöglichen Wahrscheinlichkeit bringen, indem möglichst viele Beweisstücke „für" und „wider" gegeneinander abgewogen werden[1]). Diesem „dialektischen" Verfahren erkennt Aristoteles innerhalb seiner Logik eine wesentliche Bedeutung nicht zu[2]); daraus erklärt sich vielleicht der auffallende Mangel einer durchgehenden Gedankenführung in der Aristotelischen Topik. Sie ist eine bloße Sammlung von *τόποι*, von „Gesichtspunkten", wie Prantl übersetzt, die bei Syllogismen aus bloß wahrscheinlichen Prämissen (*ἔνδοξα*) zu beachten sind, damit dem Schlußsatz die größtmögliche Zuverlässigkeit garantiert bleibe. Um wenigstens einige Ordnung unter die im übrigen ganz zusammenhanglos aufgezählten *τόποι* zu bringen, gruppiert Aristoteles sie unter die vier Titel, die später für Porphyrius die Veranlassung werden zur Aufstellung seiner „quinque voces". So behandelt das 2. und 3. Buch der Aristotelischen Topik die „Gesichtspunkte", die mit Rücksicht auf das Accidens im Auge zu behalten sind, das 4. Buch die für das Genus, das 5. die für das Proprium und das 6. und 7. die für die Definition wichtigen „Punkte". Aristoteles hebt ausdrücklich hervor, daß diese lockere Gruppierung der Topen keine „echte", d. h. keine aus einem übergeordneten Prinzipe hergeleitete, und keine vollständige Klassifikation ist[3]). Das wird für die Folgezeit nur eine Veranlassung dazu, neue Begriffe zu den vier Aristotelischen hinzu zu erfinden und sich so, wenigstens durch Vollständigkeit, einer echten Klassifikation anzunähern. Dabei macht man aber die

[1]) Top. 101a, 35.

[2]) Vgl. Top. 101a, 19—24, Top. 101b, 5—10 und Met. 1004b, 25/26: *ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική* ...

[3]) Z. B. Top. 103a, 1—3.

Titel, unter welche bei Aristoteles erst die eigentlichen Topen fallen, selbst zu solchen loci. So stellt Porphyrius (unter Anlehnung an Theophrast) seine quinque voces auf und verbindet diese in seltsamer Weise mit der Aristotelischen Kategorienlehre, zu der seine Schrift ja eine „Einführung" bilden soll. Daher stehen in der ganzen scholastischen Dialektik und ebenso auch noch bei Agricola diese quinque voces durchaus auf gleicher Stufe mit den Aristotelischen Kategorien[1]).

Agricola geht hier also durchaus nicht auf eine „gereinigte" Aristotelesauffassung zurück, aber er erlaubt sich auch nicht die übermütige Oberflächlichkeit, mit der Laurentius Valla in seinen „Dialecticae disputationes" die Gedankenarbeit nicht nur der Scholastik, sondern auch des Aristoteles selbst kurzerhand verwirft oder umformt, wie es ihm beliebt[2]).

Offenbar verfügt Agricola über eine genauere Kenntnis des Aristotelischen Textes, als man sie durchschnittlich zu seiner Zeit besessen haben mag[3]); dadurch läßt er sich aber in seiner scholastisch orientierten Auffassung, vor allem in der Überwertung der Dialektik durchaus nicht wankend machen. Daß es für Aristoteles außer der Dialektik auch noch andere logische Disziplinen gibt, deutet Agricola nur bei gelegentlicher Berührung der Syllogismuslehre an[4]); und der traditionelle Begriff des locus steht ihm so fest, daß er

---

[1]) Aristoteles selbst aber hat jede Möglichkeit einer Verquickung der Kategorien mit den quinque voces von vornherein abgeschnitten, indem er (Top. 103b, 20—39) ausdrücklich feststellt, daß jede der vier von ihm unterschiedenen Bestimmungen unter einer der Kategorien stehen muß.

[2]) Vgl. Prantl, a. a. O., IV, S. 161—169.

[3]) Vgl. Mestwerdt a. a. O., S. 161 ff. Melanchthon erwähnt in seinem Brief an Alardus (Lucubr., S. XIII), daß Agricola in Ferrara den Theodorus Gaza (qui in Aristotelis doctrina excelluit) gehört habe, daß er daher von den Heidelberger professores artium bei Interpretationsschwierigkeiten um Rat gefragt worden sei usw. Für ein eingehenderes Textstudium spricht ferner der Brief vom 22. Oktober 1482, in dem Agricola seinen in Rom weilenden Freund Johann von Plenningen bittet, alle nur irgendwie erreichbaren griechischen Aristotelestexte aufzukaufen und mit nach Heidelberg zu bringen (Unedierte Briefe von R. Agricola, ed. Hartfelder in der „Festschrift der bad. Gymnasien...", Karlsruhe 1886, S. 26).

[4]) Inv. dial., S. 265—282.

alle davon abweichenden Äußerungen des Aristoteles einfach als Fehler vermerkt: „... pleraque pro locis ponit (sc. Aristoteles), quae nullius propria sunt loci ...[1])" Er geht sogar bis zu einer prinzipiellen Ablehnung der Autorität des Aristoteles unter Hinweis auf die allschaffende Mutter Natur, welche niemals ein einzelnes ihrer Kinder mit absoluter Vollkommenheit ausstatten und dadurch alle kommenden Generationen zu sterilem Epigonentum verurteilen würde: „Ego Aristotelem ... summum quidem hominem, sed hominem tamen fuisse puto[2])."

Der hauptsächliche Vorwurf, den Agricola gegen Aristoteles erhebt, ist der seiner schweren Verständlichkeit[3]); er vermehre die schon an sich großen sachlichen Schwierigkeiten noch durch eine dunkle und orakelhafte Ausdrucksweise. Dieser Vorwurf ist ebensowenig originell, wie Agricolas gesamte Aristotelesauffassung[4]); er beruft sich bei dieser Bemerkung sogar ausdrücklich auf Themistius und spottet darüber, daß man sich gewöhnlich auf die Worte des Aristoteles noch fester „verbeiße", als wenn es dabei um den Bestand der Religion ginge.

Prantl klagt darüber, daß von den späteren Peripatetikern „die philosophische Grundlage der Logik" „nicht mehr verstanden und auch nicht mehr beachtet wurde, sondern die Logik in ihren ursprünglichen hellenischen Entstehungsgrund zurückfiel, nämlich

[1]) Inv. dial., S. 16.

[2]) Inv. dial., S. 15. — Wie wenig tief eine „gereinigte" Aristotelesauffassung bei Agricola gegangen sein konnte, zeigen seine mehrfachen groben Mißverständnisse (z. B. Inv. dial., S. 237) und seine ganz verständnislose „Kritik" an einzelnen Aristotelischen Begriffen (z. B. Inv. dial., S. 93/94); vor allem aber tritt der durchaus nicht Aristotelische Charakter seiner Dialektik hervor in der Art ihrer historischen Wirksamkeit. Der leidenschaftliche Aristotelesgegner Petrus Ramus beruft sich mit überschwänglichen Lobesworten gerade auf Agricola (vgl. Peter Petersen: Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921, S. 130 und 137, Anm. 5); und Melanchthon ist, solange er sich eng an Agricola anschließt, geradezu ein ausgesprochener Feind des Aristoteles; je mehr er sich aber in späteren Jahren von Agricola entfernt, um so mehr nähert er sich gerade dem Aristoteles (vgl. Petersen a. a. O., S. 64).

[3]) Inv. dial., S. 15.

[4]) Vgl. Die Zitate von der Spätantike an durch das ganze Mittelalter hindurch bis ins 18. Jahrhundert bei Petersen a. a. O., S. 403/404.

in das Gebiet des Dialektischen überhaupt, aus welchem die platonisch-aristotelische Philosophie die in ihm verschütteten spekulativen Prinzipien herausgearbeitet hatte[1])". Dieser Vorwurf trifft in verschärftem Maße zu auf Agricolas „Inventio dialectica". In seinem Brief „de formando studio[2])" beruft sich Agricola bei der Darstellung des Grundgedankens seiner Dialektik geradezu auf die Sophisten Prodikos, Protagoras und Hippias, welche die Technik der dialektischen Invention so meisterhaft handhabten, daß sie über jedes beliebige ihnen vorgeschlagene Thema ausgiebig zu reden vermochten; und dem Leontiner Gorgias verleiht er den Ehrentitel ‚primus tam audacis coepti autor". Angesichts dieses Lobes und des gegen Aristoteles erhobenen Tadels scheint mir die Behauptung, Agricola gehe auf eine „gereinigte" Aristotelesauffassung zurück, einer sehr starken Einschränkung zu bedürfen.

II.

Mittelalterliches Lehngut in Agricolas „Inventio dialectica"

Eine prinzipielle Übereinstimmung Agricolas mit der Aristotelischen Topik zeigt sich nur in seiner Definition der Dialektik: „Erit ergo nobis hoc pacto definita dialectice: ars probabiliter de qualibet re proposita disserendi, prout cuiusque natura capax esse fidei poterit[3])." Im übrigen schließt Agricola sich in fast allen seinen Begriffsdefinitionen, ja in fast allen sachlichen Einzelheiten durchaus an die scholastische Tradition an, bzw. an den ganz in spätscholastischer Manier ausgedeuteten Aristoteles.

Die von Agricola aufgestellten 24 loci dienen einer begrifflichen Bearbeitung von quaestiones[4]), d. h. von problematischen Sätzen, zwecks Feststellung des ihnen zuzuerkennenden Wahrscheinlichkeitsgrades. Die Aufgabe des Dialektikers besteht zunächst darin, die in solchen wahrscheinlichen Sätzen enthaltenen Begriffe herauszugreifen und ihrem eigentlichen Sinne nach zu klären, indem er sie analysiert mit Rücksicht auf die einzelnen loci[5]).

[1]) Gesch. d. Logik, I, S. 342.
[2]) An Jacobus Barbirianus, Lucubr., S. 199.
[3]) Inv. dial., S. 193; cf. Aristoteles, Top. 100a, 18—21; Top. 105b, 31.
[4]) Inv. dial., S. 227.
[5]) Sehr illustrative Beispiele für dieses Verfahren finden sich

Die loci fungieren dabei als „sedes argumentorum"; dieser Ausdruck ergibt sich aus der mißverständlichen Bedeutung von τόπος bzw. locus. Für Aristoteles bedeutet τόπος nicht mehr als „Gesichtspunkt" oder Punkt", der bei den dialektischen Argumentationen im Auge zu behalten ist. „Locus" heißt aber auch soviel wie „Stelle" oder „Ort"; diese Nebenbedeutung verführte früh[1]) zu folgendem Vergleich: Wie das Suchen eines verlorenen oder versteckten Gegenstandes eine Kleinigkeit ist, sobald man nur weiß, wo, d. h. „an welchem Orte" sich das Verlorene befindet, so wird auch jede Beweisführung ganz ungemein erleichtert, wenn man weiß, an welchem Ort, an welchem locus die benötigten Beweismittel zu finden sind. Daß sie sich an irgendeinem Orte einfach auffinden lassen, daß sie da sind und zum Beweisgebrauch fertig parat liegen, — das ist für die mittelalterlichen Dialektiker eine Selbstverständlichkeit, zumal wenn sie (wie Agricola) in der Universalienfrage der realistischen Lösung zuneigen[2]). Weil es aber unermeßlich viele Dinge mit unermeßlich vielen Eigenschaften gibt, so wäre es für den menschlichen Geist unmöglich, das jedem Einzelding angemessene Beweismaterial ausfindig zu machen, wenn nicht allen Dingen gewisse Gemeinsamkeiten eigentümlich wären (die daraus erklärbar sind, daß alle Dinge der einen und selben „Natur" angehören). Diese Gemeinsamkeiten sind die loci. Agricola weiß, daß er sich mit diesen Gedankengängen vollkommen in den Bahnen der Tradition bewegt; er beruft sich geradezu auf ihre Autorität: „Ingeniosissimi itaque virorum ex effusa illa rerum varietate communia ista capita: velut substantiam, causam, eventum ... excerpsere ... Haec igitur communia, quia perinde ut quicquid dici ulla de re potest, ita argumenta omnia intra se continent, idcirco

Inv. dial., S. 170; und 368—372 führt Agricola seine Methode an einer „zusammengesetzten" Frage durch, nämlich an der Frage, ob der Philosoph sich verheiraten dürfe, „an philosopho habenda sit uxor". Dabei wird zunächst Definition, Genus, Spezies usw. des Begriffs „Philosoph", dann das Entsprechende für den Begriff „Weib" festgestellt, und dann werden die so gewonnenen Resultate miteinander verglichen und gegeneinander abgewogen.

[1]) Cf. Cicero Top. 2. (Ed. C. F. W. Müller, S. 426, 30—35).

[2]) Inv. dial., S. 9: ...omnia, quae vel pro re quaque vel contra dicuntur, cohaerere et esse cum ea quadam (ut ita dicam) naturae societate coniuncta.

locos vocaverunt, quod in eis velut receptu et thesauro quodam omnia faciendae fidei instrumenta sint (Konjunktiv!) reposita. ... Sit ergo (!) nobis locus hoc pacto definitus."

Agricola zählt auch die Namen jener „genialen Männer" auf, deren Definition er sich hier anschließt; er weist Aristoteles und die schulmäßigen Peripatetiker ausdrücklich zurück[1]) wegen ihrer Unklarheit und nennt als brauchbarere Gewährsmänner Cicero, Trebatius, Quintilian, Themistius und Boethius. Dieser habe bereits versucht, die von Cicero und Themistius (einem späten, schon stark eklektizistischen Peripatetiker, 320—390 n. Chr.) aufgezählten loci miteinander in Einklang zu bringen. Das entspricht Agricolas eigenen Absichten; er betont ausdrücklich, daß er nichts Neues oder gar Besseres zu sagen habe, wohl aber wolle er dem schon oftmals in schwer verständlicher Subtilität Gesagten jetzt einen deutlicheren, klareren und daher praktisch wirksameren Ausdruck verleihen[2]).

Mit alledem ist aber noch nicht gesagt, daß Agricola unmittelbar auf die spätere römische Logik zurückgegangen sei; der Bestand der von ihm aufgezählten loci ist im großen ganzen vielmehr derselbe, wie er während des ganzen Mittelalters üblich war: Die quinque voces des Porphyrius (Nr. 2—4[3])), die Aristotelischen Kategorien des Raumes und der Zeit (Nr. 15 und 16), die Bewegungs- und Zweckursache (Nr. 11 und 12) werden mit ganz äußerlichen Gesichtspunkten wie Vergleichbarkeit, Ähnlichkeit, Gegensatz (Nr. 21 bis 23) usw. auf eine Stufe gestellt; und so wird ein zwar völlig prinzipienlos aufgebautes, aber für Unterrichts- und Disputationszwecke doch äußerst praktisches Fächerwerk geschaffen[4]), das außer einer übersichtlichen Aufspeicherung der Schulgelehrsamkeit auch neue Kombinationen des Erlernten gestattet, ja sogar die Erfindung ganz neuer Beweismittel ermöglicht[5]). Die Bekanntschaft mit den Begriffen der einzelnen loci setzt Agricola ganz offensichtlich bei seinem Leser voraus. In einem einzigen Kapitel von $2^1/_2$ Seiten[6])

[1]) Inv. dial., S. 17/18.

[2]) Inv. dial., S. 18.

[3]) Außerdem hat Agricola merkwürdigerweise noch einmal die „definitio" aus der Aristotelischen Topik aufgenommen als Nr. 1. Nr. 21—23 zeigen eine Anlehnung an die neuplatonische Kategorienlehre.

[4]) Vgl. die Tabelle von Alardus, Inv. dial., S. 25.

[5]) Lucubr., S. 198.

[6]) Liber 1. Kap. 4.

zählt er diese 24 völlig heterogenen Begriffe kurz hintereinander auf, ohne sich irgendwie auf eine definitorische Begründung oder gar auf eine Deduktion aus dem Begriff der Substanz, der ihm als Einteilungsprinzip dient, einzulassen.

Das einzige, worauf er sich etwas zugute tut, ist vielmehr seine mnemotechnisch leichter im Kopfe zu behaltende und daher praktisch brauchbarere Anordnung der loci[1]). Deshalb ist gegen Ende des ersten Buches[2]) eine große Tabelle beigefügt, in der seine Anordnung mit der des Cicero und des Themistius verglichen wird. Der Bestand an einzelnen locis ist auf den drei verglichenen Tafeln ungefähr derselbe, wenn auch Cicero (als der früheste) noch sieben loci weniger hat als Agricola, während die Differenz zwischen der Tafel Agricolas und der des Themistius bloß noch zwei beträgt. Gerade diese aus Cicero und Themistius kompilierte Mischform der Dialektik, welche bereits bei Boethius auftritt, wird durch Vermittlung von Cassiodorus und Isidorus Hispalensis ein Bestandstück der mittelalterlichen Schulbücher der Logik[3]). Sie geht auf diesem Wege z. B. auch auf Abälard über, und gerade aus Abälards „Dialectica" lassen sich nach Prantl (II, 202) zuverlässige Schlüsse darüber ziehen, wie schon damals „die Entwicklung der einzelnen Topen sich in der Angabe und Aufzählung schulmäßig fixierter „Regeln" bewegt, ...und wie sehr überhaupt die Topik in den Schulen Gegenstand und Veranlassung zahlreicher Kontroversen gewesen" ist. Dieselbe Mischform der Topik findet sich mit gelegentlichen Abweichungen auch bei späteren Scholastikern, die entweder auf Abälard oder direkt auf Boethius zurückgehen. Hierin folgt Agricola also durchaus der mittelalterlichen Tradition.

Sogar seine Einteilung in „loci interni" und „loci externi", d. h. in solche, die innerhalb, und solche, die außerhalb der Substanz des behandelten Dinges liegen, ist bereits vorgebildet bei Cicero

---

[1]) Man muß natürlich die 24 loci auswendig wissen und immer gegenwärtig haben, um die dialektische Inventionsmethode überhaupt anwenden zu können. Welches Buch man dabei zugrunde legt, ist weniger wichtig. Agricola bezeichnet daher sein Werk ausdrücklich nicht als das einzig richtige oder einzig brauchbare, wohl aber als das praktischste. Inv. dial., S. 354.

[2]) Inv. dial., S. 174.

[3]) Prantl a.a.O., I, S. 724.

(Top. 2) und durchgeführt bei Themistius; von hier geht sie über in Boethius' Schrift „De differentiis topicis", in die Topik des Michael Psellos und schließlich in den 5. Teil der „Summulae logicales" des Petrus Hispanus, also in das Werk, welches weit über den Tod seines päpstlichen Verfassers hinaus (Johann XXI. starb 1277) bis ins beginnende 16. Jahrhundert das gebräuchlichste Lehrbuch der schulmäßigen Logik war.

Weiterhin macht sich Agricolas scholastische Schulung[1]) nur in weniger entscheidenden Einzelheiten bemerkbar. So folgt seine Behandlung des Universalienproblems durchaus der Beweismethode der „via antiqua[2])", und seine Lösung des Problems ist ein Kompromiß zwischen Thomas von Aquino (similitudo essentialis) und Duns Scotus. Trotz seines sonstigen Widerwillens gegen überspitzte Subtilitäten beruft sich Agricola mehrmals ausdrücklich auf den „doctor subtilis[3])" und exemplifiziert seine Ansicht über die Grundverschiedenheit des universale (als communicabile) vom singulare (als in-communicabile) an dem scotistischen Begriff der formalitates, insbesondere der haecceitas.

Alle seine traditionsgebundenen Darlegungen verdeutlicht Agricola durch mannigfache Beispiele aus historischen Werken (namentlich Livius) und aus antiken Dichtungen; aber eine prinzipielle philosophische Herleitung seiner Begriffe unternimmt er nirgends. Er führt sie sämtlich als etwas Fertiges und Selbstverständliches ein. Sofern sie sich nur als brauchbar erweisen, übernimmt er sie einfach aus fremden philosophischen Systemen oder auch aus der traditionellen Schullogik, je nachdem er ihrer bedarf. Aus derartigem Lehngut besteht eigentlich der gesamte sachliche Lehrgehalt seines Werkes. Auffallend ist nur die übertriebene Wertschätzung, die er gerade der Dialektik entgegenbringt wegen ihrer großen Bedeutung für die Praxis der einzelwissenschaftlichen Forschung, für die Politik und für die Praxis des religiösen Gemein-

[1]) Er erwarb in Erfurt das Baccalaureat, in Loewen die Magisterwürde und studierte vielleicht auch in Cöln und Paris.

[2]) Vgl. die von Alardus Inv. dial., S. 37—41 eingeschobene Sonderabhandlung, vor allem S. 40: „quum ... omnes doctrinae aut scientiae sint circa universalia, necesse est universalia aliquid esse extra animam, si quae tradantur ab artibus, sunt extra animam aliquid."

[3]) Z. B. außer Inv. dial., S. 41, auch S. 155.

schaftslebens. Gerade diese auf „etwas Neues" eingestellte praktische Orientierung macht es ihm unmöglich, dem geschlossenen Aufbau eines philosophischen Systemes gerecht zu werden. Was er sich aus den großen Systemen eines Aristoteles, eines Thomas von Aquino, eines Duns Scotus aneignet, sind bloße Teile und Bruchstücke. Schließlich ist ja die ganze Dialektik ein bloßer Teil (und noch dazu ein recht untergeordneter) des Aristotelischen Systemes; Agricola freilich glaubt, an ihr ein Ganzes zu besitzen und sie (in Verbindung mit den zwei, eigentlich ganz außerlogischen Disziplinen der Grammatik und der Rhetorik) geradezu an die Stelle der Logik überhaupt setzen zu können[1]).

III.

Die humanistische Zielsetzung der „Inventio dialectica".

Denselben Vorwurf der Unverständlichkeit und praktischen Unbrauchbarkeit wie gegen Aristoteles erhebt Agricola auch gegen das scholastische Denken: Die Schullogik versteigt sich zu den subtilsten wirklichkeitsfremden Tifteleien, die höchstens dem außenstehenden Philister staunende Hochachtung vor so viel Scharfsinn abnötigen können, für die Wissenschaft selbst aber eine ungeheure Gefahr bedeuten. Durch seine schwere Verständlichkeit züchtet der scholastische Unterricht das unselbständige Denken geradezu groß[2]), und durch seine begrifflichen Subtilitäten raubt er dem Forscher jede Unbefangenheit des Blickes für die Wirklichkeit[3]). Unbeschadet dieser recht leidenschaftlich vorgetragenen Kritik übernimmt Agricola, wie gezeigt, große Stücke des sachlichen Lehrgehaltes der Scholastik; das eigentlich „Humanistische" seiner Dialektik kann also nur in der Zielsetzung liegen, von welcher die Auswahl und Kombination der übernommenen traditionellen Elemente bestimmt wird.

Agricola scheut sich nicht, eine Untersuchung einfach abzu-

---

[1]) Cf. In laudem philosophiae et reliquarum artium oratio, Lucubr., S. 151.

[2]) Inv. dial., S. 17: „Dictata et in scholis multis iam saeculis per manus tradita decantant." Der Lehrbetrieb artet zu einer leerlaufenden Maschinerie aus: Inv. dial., S. 180: „...ideo docere illa quenque, quia quisque didicerit et quia doceant omnes."

[3]) Inv. dial., S. 180; Lucubr., S. 194.

brechen, wenn sie kompliziert zu werden droht[1]). Derartig spitzfindigen Fragen bis ins letzte nachzugehen, wäre in seinen Augen eine Verschwendung wissenschaftlicher Arbeitskraft. Die scholastischen Begriffsspalter vergeuden ihre Zeit mit Lösungsversuchen von Rätseln, die „tot iam saeculis nullum invenerunt Oedipoden, qui ea solveret, nec inventura sunt unquam[2])". Als abschreckendes Beispiel einer solchen unfruchtbaren Gelehrsamkeit wird die magna ars Lulli genannt. Lullus verstand es nicht, seine Arbeit in rechter Weise zu disziplinieren, er blieb in einer Überfülle ausgeklügelter Einzelheiten stecken; und vor allen Dingen konnte er sich nicht in verständlicher Weise mitteilen[3]). Für wissenschaftliche Bemühungen, die sich derart ihrer eigenen praktischen Wirksamkeit berauben, hat Agricola nur Mitleid und „Verzeihen" übrig.

Das Allheilmittel gegen diese Schäden sieht Agricola in einer Dialektik, welche wie die Quintilians auch die Anwendung der loci („rationen tractandi ipsos (sc. locos), et ... quomodo inveniendum sit ex ipsis") lehrt. Bei dem bisherigen weltfremden scholastischen Wissenschaftsbetrieb konnte freilich die Dialektik ihre heilsame Wirkung noch nicht entfalten. Man studiert ja sogar Quintilian nur in einer völlig unpraktischen und unsozialen Weise: „... sibi fere ista musisque (ut dicitur) discit; profanum certe vulgus quam longissime a sacrario suo putat arcendum." So wurde denn die Dialektik zur „misera et cavillosa loquendi sollicitudo", sie verlor jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit, die Realwissenschaften emanzipierten sich von ihr: „Sic fit ut dux illa directrixque omnium artium, dialectice ..., sola sibi discatur[4])." Die Folge davon ist ein völlig anarchisches Durcheinander in den Wissenschaften (omnium studiorum colluvies), „cum cuncta velut ferae caveis effractis in proximorum ius et fines irruerint nec quicque ferme discatur hoc tempore suo loco. Sic iurisconsulti perplexa et insoluta disputandi praecepta balbutiunt. Sic medicinae studia magna ex parte redacta sunt ad supervacuas instituto suo physices quaestiones.

[1]) Z. B. Inv. dial., S. 55 u. 72: „... scrupulosiora fortasse sunt ista..."

[2]) Lucubr., S. 194.

[3]) Inv. dial., S. 181: „... hoc ipsum, quod invenerat, ... eloquendo aperire ... nequibat."

[4]) Inv. dial., S. 180.

Sic physice mathematicas arripuit[1])". Auch die Vorboten der mathematischen Naturwissenschaft rechnet Agricola also zu diesen Verfallserscheinungen. Am schlimmsten aber steht es um die Theologie, die sich nur noch mit metaphysischen, naturwissenschaftlichen und dialektischen Fragen abgibt und darüber ihre eigentlichen, praktisch-religiösen Aufgaben aus dem Auge verliert. Die Probleme, mit denen die Theologen ihre Zeit hinbringen, gleichen unlösbaren Rätseln, wie Kinder sie sich manchmal ausdenken und sich gegenseitig im Scherz aufgeben, ohne doch selber eine Lösung dafür zu wissen oder von anderen zu erwarten. Das Volk erhofft vergebens von diesen theologischen Disputationskünstlern eine Hilfe in seinen religiösen Zweifeln und seinen sittlichen Nöten: „... cum docendus erit populus et ad religionem, iustitiam, continentiam adhortandus, ex illis artibus inextricabilis aliqua eruitur disputatio, quae tempus extrahat et inani strepitu audientium feriat aures[2])."

Hier soll Agricolas Dialektik einen Wandel schaffen, nachdem sie wieder eingesetzt ist in ihre alte Würde als „... reliquarum dux ... et stabilitrix artium, ... sine cuius praesidio tueri fines suos reliquae non satis commode possint[3])". Diese methodologische Aufgabe der Dialektik wird daher schon im Vorwort des ganzen Werkes als besonders wichtig hervorgehoben[4]). Nicht nur aus dem Altertum überlieferte Einzeldisziplinen, sondern auch die Wissenszweige, die sich erst im Laufe der Zeit herausgebildet haben und bisher in viel zu subtiler Weise behandelt wurden, werden aus dieser methodischen Reform Nutzen ziehen. Hierhin rechnet Agricola vor allen Dingen die praktische Anleitung zur Politik, Verwaltungskunde, Kriegskunst, Pädagogik, Volksaufklärung und juristischen Redegewandtheit. Die Dialektik kann nicht etwa die empirischen Wissenschaften ersetzen, sondern sie erhält überhaupt erst durch diese ihre volle praktische Bedeutung. Daher fordert Agricola in dem Brief „De formando studio" Sachkenntnis („... res ipsas attingendas censuerim...") z. B. in Geographie, Ethnologie, Staatsbürgerkunde, Botanik, Zoologie, Landwirtschaft, Medizin, Strategie,

---

[1]) Inv. dial., S. 179.
[2]) Inv. dial., S. 179.
[3]) Inv. dial., S. 191.
[4]) Inv. dial., S. 2.

Architektur, Musik, Malerei usw.[1]). In diesem Streben nach allseitiger, praktisch wirksamer Bildung zeigt sich deutlich ein Einfluß der römischen Popularphilosophie, namentlich Quintilians[2]) und der italienischen Humanisten, denen Agricola persönlich nahe getreten ist bei seinem Aufenthalt in Pavia, Ferrara und Rom[3]). Von den italienischen Humanisten unterscheidet ihn aber außer seiner scholastischen Vorbildung vor allem sein starkes Interesse an der Wiederbelebung einer christlichen Theologie, die wirklich Fühlung hat mit dem praktisch-religiösen Leben des Volkes. Dadurch, daß die Dialektik alle Realwissenschaften auf ihr eigentliches Sachgebiet hinweist und beschränkt, führt sie auch die Theologie zu ihren eigenen Aufgaben zurück; und damit wird diese ebenso wie die artes liberales wieder zum wesentlichen Kulturfaktor innerhalb des gesamten Geisteslebens. So verhilft die neue Dialektik zu sehr viel mehr als einer bloßen Redegewandtheit; durch die Neuordnung der Wissenschaften befreit sie von falschen und unfruchtbaren Theoremen und gestattet einen klareren und festeren Blick auf die eigentlichen, die ethischen Lebensaufgaben. Diese Weckung von praktischer Lebensklugheit und moralischer Gesinnung ist eine der Haupttendenzen von Agricolas Werk; und ihr folgt er, nachdem er sich im ersten Buche ein für allemal mit der Tradition auseinandergesetzt hat ohne jedes theoretische Bedenken und ohne jede Rücksichtnahme auf den etwaigen Eigenwert einer rein um ihrer selbst willen betriebenen Wissenschaft.

Selbst innerhalb der neuen Dialektik ist eine prinzipielle und endgültig erschöpfende Klärung der in Frage stehenden Probleme durchaus nicht immer geboten; die begriffliche Klarheit braucht vielmehr nur soweit zu reichen, wie es das jeweils herrschende Er-

---

[1]) Lucubr., S. 195.

[2]) Auf stoische Einflüsse, vor allem Senecas, weist Dilthey hin; Ges. Schr., II, S. 155, Anm. 1. Zu beachten ist dabei jedoch, daß Agricola sich z. B. Lucubr., S. 156 ausdrücklich gegen den „horridus Stoicorum rigor" ausspricht.

[3]) Quintilian wurde erst zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Italien wiederentdeckt und übte dort alsbald nachhaltigen Einfluß aus, vor allem auf Laurentius Valla (vgl. Prantl, IV, S. 162, Anm. 54 und S. 164, Anm. 64, und die auffallende Übereinstimmung des bei Mestwerdt, S. 54, Anm. 3, angeführten Zitates aus Vallas Vorrede zum I. Buch seiner Disp. Dial. mit Agricola, Inv. dial., S. 2).

kenntnisinteresse unbedingt verlangt. In erster Linie ist daher bloß zu fragen: „an sit res“, in zweiter Linie: „an res sit illud“ und erst in dritter Linie: „quomodo hoc sit illud, id est quomodo hoc de illo dicitur[1])“. In dieser dritten Fragestellung liegt das eigentliche Problem der Aristotelischen Topik beschlossen; für Agricola wird sie nur in den seltensten Fällen aktuell, da sie meistens weit über unser Erkenntnisinteresse hinausgreift. Für gewöhnlich fragen wir gar nicht, ob „animal rationale“ die richtige Definition des Menschen ist oder ob der Begriff „Lebewesen“ als das Genus, die Belehrbarkeit als ein Proprium und die weiße Hautfarbe als ein Accidens des so definierten Menschen bezeichnet werden muß: sondern wir begnügen uns mit der schlichten Frage: Ist der Mensch vernünftig, ist er ein Lebewesen, ist er belehrbar und ist er weiß? Darin bereits erschöpft sich unser Erkenntnisinteresse in der Regel vollkommen[2]); es „genügt“ daher, wenn diese Fragen beantwortet werden. Wie wenig Agricola damit der logischen Präzision der Aristotelischen Gedankengänge gerecht zu werden vermag, dessen ist er selbst sich durchaus bewußt[3]); aber alle rein theoretischen Bedenken haben zurückzutreten vor der letzten Endes praktischen Orientierung seiner Dialektik, welche einem viel elementareren, viel ursprünglicheren Erkenntnisinteresse Genüge zu tun hat, als es nach Agricolas Ansicht in der reinen Logik überhaupt wirksam werden könnte. Die große Menge (vulgus) kann mit logischen Subtilitäten gar nichts anfangen, also muß man ihr eine weniger scharfsinnige, dafür aber leichter verständliche und wirklich brauchbare Dialektik in die Hand geben: „Utque delicatiores aures lyra cytharave delectat, ita militem non nisi tuba accenderis. . . . Crassis enim crassa conveniunt.“

Infolge dieser Bezugnahme auf die praktischen Aufgaben des sozialen Lebens wird die Grenze zwischen Dialektik und Rhetorik immer unsicherer, und die Abhängigkeit Agricolas von Cicero und Quintilian tritt immer deutlicher hervor. — Für Aristoteles[4]) ist die Rhetorik eine praktische Anwendung der dialektischen Wahrscheinlichkeitslogik unter Bezugnahme auf die „Charaktere und

[1]) Inv. dial., S. 227/228.

[2]) Inv. dial., S. 16: „Hae quaestiones omnes . . . solum id agunt, ut sciamus, sitne hoc in illo.“

[3]) Inv. dial., S. 2.

[4]) Rhetor. 1356a 1.

Empfindungen" von Zuhörern. Diese Unterscheidung der beiden Disziplinen verliert allmählich an Bedeutung, je mehr der eigentlich logische Grundcharakter der Dialektik außer acht gelassen wird. Die Stoa vermag eine Trennung nur aufrecht zu erhalten, indem sie die Rhetorik als Lehre von einer fortlaufend zusammenhängenden Rede, die Dialektik als Lehre von einer durch Rede und Gegenrede charakterisierten Disputation bezeichnet. Diese Art der Unterscheidung geht dann über auf Cicero, Quintilian, Cassiodorus usw.[1]); von Agricola wird sie ausdrücklich abgelehnt zugunsten einer noch äußerlicheren[2]): die Rhetorik hat nur den Schmuck schöner Worte, Beispiele und Zitate vor der Dialektik voraus; daher wird diese von Agricola als „ratio de quavis re probabiliter disserendi", die Rhetorik als „ars ornate disserendi" definiert. Beide dienen aber demselben Zweck einer philosophischen Regelung der sprachlichen Mitteilung. — Agricola unterscheidet drei philosophische Disziplinen: Logik, Ethik und „philosophia naturalis[3])". Die Logik behandelt lediglich die „Regel des Sprechens und der Rede" (orationis dicendique regulam); sie zerfällt in drei Unterabteilungen, nämlich die Grammatik, welche für die sprachliche Richtigkeit (integritas), die Dialektik, welche für die Wahrscheinlichkeit (probabilitas), und die Rhetorik, welche für den Schmuck (cultus) der Rede Sorge zu tragen hat. Gerade durch diese rein sprachliche Orientierung gewinnt die Logik bei Agricola ihre überragende Bedeutung für das gesamte kulturelle Leben. Gott hat allein dem Menschen als dem einzigen zur Vernunft fähigen Wesen die Gabe der Rede verliehen[4]), damit er sie zur „Belehrung" und praktischen Förderung seiner Mitmenschen verwende. Nur durch sprachliche Mitteilung kann ein

[1]) Vgl. Prantl, I, S. 103, S. 413, Anm. 37, S. 514.

[2]) Inv. dial., S. 255; die hier von Zenon berichtete Anekdote stammt aus Ciceros Orator, c. 32.

[3]) Inv. dial., S. 192; Lucubr., S. 151; Inv. dial., S. 237: „Artes omnes aut ad cognitionem referuntur (philosophia naturalis), aut ad actionem (ethice)." Dabei umfaßt die Ethik außer der Moralphilosophie charakteristischerweise auch die Technik: „Artes..., quibus corporis necessitati succurrimus, quae operariae dicuntur", und zur Naturphilosophie gehören außer der Physik auch alle übrigen Realwissenschaften, z. B. die Mathematik, die Medizin und die Metaphysik (Lucubr., S. 154/155).

[4]) Inv. dial., S. 1.

soziales Leben entstehen, innerhalb dessen eine Wissenschaft (hervorgehend aus sprachlicher Verständigung mehrerer Gelehrter) und ein ethisches Handeln möglich sind. Die Logik, vor allem die Dialektik, ist also zugleich eine Lehre von den (in der Sprache liegenden) Voraussetzungen aller Kultur. Eine Erneuerung der theoretischen und der praktischen Lebensgestaltung hat demnach einzusetzen mit einer Reform dieser philosophischen Disziplin, insbesondere mit einer Neugestaltung der „Inventio dialectica". — Das ist der philosophische Grundgedanke des zweiten und des dritten Buches von Agricolas Werk, in denen er unter enger Anlehnung an Quintilian von dem „Gebrauch" der im ersten Buche aufgestellten 24 loci handelt und anschließend an eine psychologische Lehre von den menschlichen Affekten die zum Teil rein rhetorischen Mittel bespricht, durch welche ein geschickter Dialektiker in seinen Zuhörern alle gewünschten „guten" Überzeugungen und Gefühle wachrufen könne.

Die Philosophie Rudolf Agricolas ist der gedankliche Ausdruck einer jugendlichen, von neuen, halb noch unbewußten Kräften bewegten Zeit voller zukunftsfreudiger Hoffnungen: „Ingens enim, immensa, incredibilis est vis mentis humanae, et cui nihil propemodum difficile sit, nisi quod non vult[1])." Agricola fühlt dunkel das Werden einer neuen Wissenschaft, einer neuen Kunst, eines neu gearteten politischen und sozialen Lebens und einer erneuerten christlichen Religiosität. Bei der ungeheuren Menge des zu verarbeitenden Wissensstoffes, den die Wiederbelebung der antiken Literatur und die Befriedigung der politischen, militärischen, technischen und künstlerischen Ansprüche der Renaissancehöfe mit sich brachten, warnt er vor der Preisgabe eines über diese erdrückende Stoffmasse erhabenen Lebenszieles und vor einer Selbsttäuschung des Gelehrten über den eigentlichen, den religiös-praktischen Sinn und Zweck seiner eigenen Existenz[2]). Das Gefühl, am Beginn einer neuen Epoche zu stehen, setzt sich alsbald in ihm um zu gesteigerten Anforderungen an die eigene Leistung; daher die immer wiederholte Forderung, man müsse über das bloße Erbe der Tradition hinausgehen,

---

[1]) Inv. dial., S. 454.

[2]) Lucubr., S. 194; vgl. Mestwerdt, a.a.O., S. 168—174.

müsse Neues finden und Neues schaffen. Wenn wir nur angelerntes Schulwissen vorzutragen und der Nachwelt zu hinterlassen hätten, worin bestände dann der Unterschied zwischen uns lebendigen Menschen und einem toten Schulbuch[1])?

Deshalb bestreitet Agricola der Tradition jeden Anspruch auf absolute Autorität, deshalb zerschlägt er die großen systematischen Gedankengebäude der Vergangenheit; aber gerade in der unbeholfenen Art, wie er einen Neubau an Stelle des zerstörten Alten zu errichten versucht, zeigt sich das Unausgereifte seiner Philosophie. Er weiß als Baumaterial nichts Besseres zu finden als die Trümmer desselben, soeben erst von ihm mit revolutionärer Leidenschaft zerstörten Gebäudes der mittelalterlichen Tradition; und er sucht diese aufgelesenen fremden Bruchstücke zu einem neuen Ganzen zusammenzufügen, ohne sich über dessen Gesamtplan irgendwie im klaren zu sein. Diese merkwürdige Ziellosigkeit bei all den „fragmentarischen Ansätzen" zu neuen Überzeugungen findet sich auch innerhalb des italienischen Humanismus. Mestwerdt[2]) verdeutlicht das durch ein anschauliches Bild: „Es ist wie in einem Steinbruch — Jeder meißelt an dem Klotz, der ihm gerade vorliegt, aber keiner weiß, an welcher Stelle des fertigen Gebäudes dieser seinen Platz finden wird." Dieses Bild trifft auch auf den deutschen Humanisten Agricola zu, wenn man statt des Steinbruchs mit seinen ungestalteten Felsblöcken an ein altes, als baufällig abgerissenes Gebäude denkt, aus dessen frisch behauenen alten Steinen ein noch unbekannter Neubau erstehen soll. — Übernahme des traditionellen Materials, Wille zu einem neuen Ganzen und Unklarheit über dessen endgültige Formen: das sind die wesentlichen Züge, die für Agricolas Verhältnis zur mittelalterlichen Tradition charakteristisch sind[3]).

[1]) Lucubr., S. 198.

[2]) A.a.O., S. 36.

[3]) Den weiteren historischen Rahmen für die Erscheinung R. Agricolas zeichnen die Arbeiten Gerhard Ritters zur Geschichte der Universität Heidelberg (insbesondere seine „Studien zur Spätscholastik I", Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wi. phil.-histor. Klasse, 1921 und der Aufsatz „Aus dem geistigen Leben der Heidelberger Universität im Ausgang des Mittelalters", Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. Band XXXVII, S. 1—32.)

VII.

Le séjour de Leibniz à Paris.

(1672—1676).

Par

M. Davillé (Bar-le-Duc).

(Suite.)

Ce n'était, toutefois, pour lui que l'application et en quelque sorte l'illustration de la mécanique théorique. Déjà la dynamique était au centre de la philosophie de Leibniz[231]) et on peut se demander si ce n'était pas pour la constituer qu'il s'était appliqué spécialement aux mathématiques. Il s'occupa à Paris des lois du mouvement, et il semble bien qu'il doive à Huygens, non seulement d'avoir été initié à l'analyse cartésienne, mais encore d'avoir conçu définitivevement que dans le choc des Corps élastiques, sinon que c'est la „conservation . . . de la force vive en même temps que de la quantité de mouvements", du moins que „ce n'est pas uniquement la somme des produits des masses par les vitesses qui se conserve, mais aussi celle des produits des masses par le carré des vitesses"[232]). Pendant son séjour à Paris, il écrivit un petit ouvrage intitulé „de conatu", qui renfermait des „méditations dynamiques" capables d'éclairer „les matières de métaphysique"[233]). Nous ne connaissons pas cet ouvrage qui ne paraît pas avoir subsisté; mais nous savons qu'en

[231]) A. Hannequin, La première philosophie de Leibniz. Etudes, t. II.

[232]) Id., t. II, p. 210 et 20.

[233]) Lettre à Foucher, 5/16 juillet 1695. Gehrardt, Philo., t. I, p. 424, d'après laquelle il le communique à Lantin. Peut-être avait-il en cela subi l'influence de François Glisson. Cf. Marion, Franciscus Glissonius, thèse Paris, 1880, p. 19 et s., d'après E. Boutroux, o.-c., p. 11 note 1.

1675 Leibniz s'occupait de questions de cet ordre[234]) notamment de la perte du mouvement et de ses lois d'après les Cartésiens[235]) et d'après le grand astronome Roemer[236]).

Leibniz s'occupa aussi de physique et d'astronomie. Il pensait que l'on était „en état de prétendre à une physique véritable et sans hypothèse", c'est-à-dire fondée uniquement sur l'observation[237]). Aussi connaissait-il les remarques que Papin avait faites chez Huygens sur la machine électrique d'Otto de Gericke[238]), assista à une expérience que fit le chanoine Foucher, „dans la maison de M. Delanée en présence M. de Mariotte", sur le mouvement des eaux[239]), étudia en 1676 les variations de l'aiguille aimantée d'après différents auteurs anglais[240]). Cependant, en partant de ces données il croyait pouvoir procéder „géométriquement" en physique, „par un raisonnement bien suivi et analytique" et il essayait de le faire pour les causes générales des phénomènes, en particulier de l'élasticité des corps, de la pesanteur et du magnétisme, qu'il attribue à l'éther[241]). C'est évidemment par la géométrie qu'il traita à Paris des problèmes d'optique[242]). Il s'occupa aussi des questions astronomiques avec certains membres de l'Académie des sciences,

[234]) „De motu. Avril 1675." Bodemann, Handschriften, p. 328.

[235]) „De detrimento motus" de même date, commençant par: „Recepta quaedem opinio passim pro lege naturae invaluit et a Cartesii sectatoribus maxime celebratur, eandem in corporibus servari quantitatem motus". Ibidem V. un problème de mécanique du mois de mai, Id., p. 331 où il écrivait encore: „De la retardation du mouvement par le frottement." En hiver, il rédigeait: „Du frottement. Essays géométriques en fait de méchanique." Id., p. 301.

[236]) „Dec. 1675 extraxi ex Römeri libro Propositiones mechanicae circa rotas dentatas." En décembre 1674, il avait composé: „De vitandis erroribus geometricis in re mechanica." Id., p. 329.

[237]) Lettre citée pl. haut, p. 15 n. 70.

[238]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 70 note 21.

[239]) Lettre à Foucher, mai 1687. Gehrardt, Philo., t. V, p. 393.

[240]) „Epistola quam scripsi: Henrico Bondio Anglo." „Dabam Parisiis 13. Maji 1676." Commençant par: „Vidi nuper librum Anglicum „Leasnano-Kalender" ab Henrico Philippo editum; in eo fit mentio inventi tui circa variationem acus magneticae". Bodemann, Handschriften. p. 313.

[241]) Lettre citée pl. haut, p. 15 n. 70.

[242]) V. pl. haut, t. XXXIII, le texte de la p. 165 note 2.

Huygens et Cassini[243]), sans doute aussi Roemer[244]), et en étudia d'autres d'après des auteurs anglais[245]).

Il ne paraît pas avoir eu, à Paris, l'occasion de s'occuper de sciences naturelles en dehors de la médecine[246]); mais nous ne pouvons, dans cette revue de ses connaissances, négliger cet ordre de sciences, parce que c'est là qu'il précisa pour la première fois ses idées sur la minéralogie qu'il devait plus tard fonder[247]). Il la déclarait la partie „la moins avancée" des sciences de la nature parce qu'„on n'a fait qu'effleurer jusqu'ici la connaissance des minéraux". „On n'y sçauroit, dit-il, avancer considérablement sans considérer ce qui se passe sur les lieux dont on les tire", car les échantillons que l'on trouve dans les cabinets ne sont que des pièces isolées, „qui ne peuvent servir qu'à ceux qui ont examiné ce qui se passe sur les lieux". Lui-même, avait eu l'„occasion d'aller aux mines et d'y remarquer bien des choses", entre autres une pierre „sur laquelle la nature a parfaitement bien desseigné deux animaux avec les traits d'une Matiere Metallique", dont lui-même avait expliqué la „géneration". Il proposait à Colbert, à qui il donnait ces détails, de lui envoyer cette description et cette explication comme „échantillon" de „la connaissance de ces matières". Il montrait toute l'importance de cette étude, qui renfermait pour lui „les principes" des sciences naturelles, puisque la terre sert de nourriture aux plantes et aux animaux et que sa connaissance sert directement à „l'oeconomie et à l'agriculture". A l'Académie des sciences même, Leibniz avait fait une communication sur le phosphore, qu'avait découvert, „un chimiste de sa connaissance" et où lui-même avait „contribué quelque chose depuis"[248]).

Telle est l'activité si multiple et si féconde de Leibniz dans la domaine des sciences; mais ce serait peu connaître son génie si

---

[243]) V. pl. haut, t. XXXII, p. 143 note 8.

[244]) V. pl. haut, t. XXXII, p. 70 n. 22.

[245]) „Excerpta ex Hookio contra Hevelium." 1674. Bodemann, Handschriften, p. 316.

[246]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 74 notes 43/44, pour ses relations avec les médecins, pl. bas, p. 147 note 257/258, et ce qu'il dit de la médecine dans la Methodus physica, composée en mai 1676. Couturat, Opusc., p. 93.

[247]) V. Leibniz historien, p. 108 et 722—3.

[248]) Lettre citée pl. haut, t. XXXIII, p. 172 n. 39.

divers et si complet que de croire qu'il s'y est borné. Il s'est occupé avec non moins d'ardeur et peut-être de succès de recherches d'érudition et de philosophie.

V.

A Paris, en effet, Leibniz ne s'intéressait pas seulement à ce qu'il appelait les „sciences solides" ou réelles, géométrie, astronomie et physique[249]); il était loin de négliger ce qu'il appellera un jour les „curiosités"[250]) et que nous appelons nous-mêmes les sciences morales. Il y fit des recherches d'érudition, des études de littérature, de droit et surtout de philosophie.

Avant de se livrer aux mathématiques, il s'occupa surtout d'histoire moderne et contemporaine. Il se „fourroit dans les grandes Bibliothèques et y cherchait des Pièces rares surtout en Histoire[251])". Il fréquenta surtout la bibliothèque du roi, dont il allait consulter les manuscrits. Il y fit des papiers d'Etat de tous les règnes des rois de France, de François Ier à Louis XIII, les instructions et les relations d'ambassadeurs, y copia sans doute les vingt-deux ordonnances de Louis XIII publiées en 1636 „dans un pressant besoin pour mettre promptement du monde sur pied" et toutes les pièces concernant l'Eglise gallicane de Saint Louis à Louis XIII, pragmatiques, concordats et débats relatifs au concile de Trente, y parcourut de nombreux volumes concernant la rivalité de la maison d'Autriche avec la France, les affaires d'Espagne, d'Italie, d'Angleterre, de Belgique et de Lorraine, y étudia les mémoires inédits des rélations de la France avec la Porte et en résuma quelques-uns. Peut-être vit-il aussi des manuscrits grecs, hébreux et arabes[252]). Sans doute il en consulta d'autres et y lut de nombreux livres d'histoire, qui lui servirent à composer ses traités politiques et à préparer l'histoire contemporaine qu'il comptait écrire[253]).

Des particuliers lui prêtèrent des manuscrits non moins précieux, comme ceux de Pascal[254]). Il vit ceux de Descartes chez

[249]) Même lettre, début.
[250]) Cf. Leibniz historien, p. 353 n. 7.
[251]) Lettre citée pl. haut, p. 28 n. 152.
[252]) V. Leibniz historien, p. 22—23, par les références.
[253]) Id., p. 24—26.
[254]) V. pl. haut, p. 35 notes 190/193.

Clerselier[255]) et en exhorta le possesseur à tout éditer, sans rien retrancher[256]). Lui-même en fit de nombreux extraits, principalement d'anatomie et de stéréonomie[257]): il s'y intéressait à tout ce qui concernait la médecine[258]), les mathématiques, et la philosophie[259]).

A peine était-il à Paris depuis un an, que Leibniz fut enrôlé par Huet dans la collection de classiques que préparaient divers critiques, sous prétente de servir à l'éducation du dauphin[260]). On devait aux classiques latins ajouter une courte et claire paraphrase pour en faciliter l'explication et rejeter en notes tous les renseignements historiques ou scientifiques[261]). Leibniz avait été choisi comme collaborateur parce que Huet le savait très habile dans toute la philosophie et les belles-lettres[262]). Le sous-directeur des études du duc de Bourgogne aurait voulu lui confier Pline, Vitruve ou les rusticae rei scriptores; mais Leibniz trouvait le premier trop considérable, le second trop technique et les derniers demandaient, à son avis, une connaissance trop approfondie de l'économie politique. Il choisit Martianus Capella à cause de son caractère encyclopédique, mais il le trouvait très difficile et surtout très incomplet.

---

[255]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 75 n. 54.

[256]) „Cum Parisiis essem, violi integra volumina scripta manu Renati Cartesii, hortatusque possessorem, ut omnia sine discrimine curaret edi." Lettre à Placcius citée pl. haut.

[257]) Gehrardt, Philo., t. IV, p. 226.

[258]) „Remedia et vires medicamentorum excerptum ex autographo Cartesii." „Descripsi 24 Febr. 1676." Bodemann, Handschriften, p. 44.

[259]) V. pl. bas.

[260]) Sur l'origine et le caractère de cette collection, v. E. Spanheim, Relation de la cour de France en 1690. Edon E. Bourgeois, Lyon, 1900, p. 113—4.

[261]) „Jussu Montesaurri, rectore Huetio, coepta res est ad amoeniores literos, fugientemque antiquitatis eruditionem velut revocandam perutilis. Certis enim hominibus doctis id negotii datum est, ut scriptores veteres latinos, quos classicos vocant, alio quam hactenus more tractent, adjecta quadam velut paraphrasi ubi opus est lucida ac brevi, ut facilis juventuti reddatur veterum lectio, rejectis in notis, quae ad autoris intelligentiam ex historia scientiisoe repeti debent." Lettre à Oldenburg, 16/26 avril 1673. Gehrardt, Philo., t. III, p. 4.

[262]) „gratulor in tibi viro et philosophiae totius et humaniorum literarum peritissimo". Lettre à Huet, 19 avril 1673. Id., p. 10.

Huet avait donné rendez-vous au jeune savant, avec d'autres collaborateurs, le 16 avril 1673, pour le mardi matin suivant, sans doute à Saint-Germain. Leibniz paraît s'y être rendu. Il avait préparé, comme spécimen de son travail, la traduction d'un fragment entier avec des notes écrites rapidement et sans aucun livre et le canevas du tout, déclarant n'avoir pu faire davantage à cause de ses nombreuses occupations; il comptait reproduire tout le commentaire de Grotius[263]). Tous les matériaux qu'il avait ainsi préparés et qui représentent les premières études de Leibniz dans la philologie et la critique[264]), furent perdus par la suite[265]) et l'édition de Martianus Capella ne parut pas plus que tant d'autres éditions de classiques de la même collection[266]).

Huet pensait y éditer un manuscrit astronomique de Vactius Valens[267]), après l'avoir collationné avec d'autres. Leibniz demande pour lui à Oldenburg une copie de la bibliothèque d'Oxford[268]); il paraît l'avoir obtenue[269]), mais Huet ne fit jamais paraître l'ouvrage. Enfin, Leibniz vit chez lui le manuscrit d'un ouvrage intitulé Demonstratio evangelica, où il voulait prouver la vérité du christianisme et qui devait paraître en 1679[270]).

(La suite au prochain numéro.)

---

[263]) Lettres au même citées pl. haut, p. 15 note 71.

[264]) Guhrauer, Biographie, t. I, p. 156.

[265]) Cf. Leibniz historien, p. 20 note 8.

[266]) Spanheim, o-c., p. 114, Sur les autres collaborateurs, v. p. 143 note 4.

[267]) Lettre de Huet, 19 avril 1673; à Nicaise, 29 septembre 19 octobre 1693; à Van der Hardt 10 avril 1695. Gehrardt, Philo., t. III, p. 10 et t. II, p. 546 et Archiv f. G. d. Ph., t. I, p. 234—5.

[268]) Lettre à Oldenburg citée pl. haut, p. 147.

[269]) Lettre à Huet citées ci-dessus, et d'Oldenburg, 26 mai 1676. Gehrardt, Briefw., p. 97.

[270]) Lettre à Seckendorf citée ci-dessus; cf. Leibniz historien, p. 31 note 3 et p. 36 note 1.

VIII.

Das Lebensproblem in China und in Europa.

Sous ce titre vient de paraître un petit livre[1]) particulièrement intéressant, car il constitue une manifestation, après tant d'autres, du malaise général dont souffre l'humanité actuelle et qu'on peut résumer dans une expression, „la crise de la morale".

En Occident, cette crise a été ouverte par le rationalisme. Les progrès de la science au cours du XIXème siècle ont amené le machinisme et la formation du prolétariat. La crise morale, intimement mêlée, dès lors, à la crise sociale, est entrée dans une période aigue. La guerre et ses conséquences ont conduit l'Europe au bord d'un précipice, où sa culture menace d'être engloutie.

De nombreux prophètes ont averti du danger, et préconisé des remèdes. Le bolchévisme est l'un de ces remèdes. Il ne semble pas que, jusqu'ici, il ait donné des résultats encourageants.

Or, la diffusion en Europe des travaux des orientalistes a éveillé chez quelques penseurs un véritable enthousiasme pour le spiritualisme hindou ou la morale élevée de Confucius. Ils ont vu, dans l'antique sagesse orientale, un moyen de sauver la culture européenne menacée par le matérialisme et l'utilitarisme qui en découle.

Dans le même temps, des Orientaux frappés de la supériorité matérielle de l'Occident, songeaient à faire participer leurs pays aux avantages de la science moderne. Ils étaient persuadés que la culture spirituelle exclusive était la cause de la sujétion politique et économique de l'Orient, mais qu'elle seule pouvait donner à la vie son sens et sa valeur, et ils prêchaient une sorte de synthèse du spiritualisme et de la science matérielle.

---

[1]) Das Lebensproblem in China und in Europa. Von Rudolf Eucken und Cerson Chang. Verlag Quelle u. Meyer, Leipzig.

Le Japon appliqua le premier ces principes; l'Inde se lance dans le mouvement.

La Chine mérite une explication particulière, car la révolution de 1911 l'a placée dans une position très différente de celle du Japon au début du Meiji ou de l'Inde actuelle en mal de transformation.

La révolution n'a pas seulement renversé l'Empereur, elle a jeté bas un système social et surtout moral qui maintenait depuis plus de 5000 ans, d'une histoire pleine de vicissitudes, l'immense Chine immuable et intangible avec un minimum de fonctionnaires et presque sans armée.

„Gouverner, c'est rectifier" „Il faut s'amender soi-même, puis amender sa famille, la principauté, l'Empire, l'humanité" dit Confucius. Le développement moral de l'individu est donc le fondement de l'Univers. La morale se ramenant en dernière analyse à la notion du „devoir", les dix devoirs, résultant des cinq relations ont formé le code moral chinois. C'est ce code qui s'effondrait en même temps que l'Empire. On lui substituait une émancipation générale de l'individu y compris celle de la femme, ce qui, en Chine, est le comble de l'émancipation. Certains disaient: „Le mal n'est pas profond; les quelques milliers de „jeunes Chinois" qui ont fait la révolution n'ont aucune influence sur les vieilles traditions auxquelles la masse du peuple se rattachera toujours"[1]).

Tel n'était pas l'avis de la majorité de l'élite des penseurs chinois.

La guerre et ses répercussions, l'influence du bolchévisme, les dissentions intestines, ont achevé l'oeuvre de la révolution et augmenté les craintes de cette élité.

Dès 1916. Ts'ai Yuen pei, Directeur de l'Université de Pékin, publiait son „Tchong Kouo luen li hio che" (Histoire de la morale chinoise) dans le but de susciter chez les jeunes intellectuels le souci de l'étude de la morale, de leur montrer quelle contribution importante la Chine avait apportée à la formation de l'éthique humaine.

Puis furent rédigés ces manuels, du reste fort bien faits, mélange d'une civilité puérile et honnête et de certains préceptes classiques de la morale confucéenne[2]). Les écoles nouvelles; insuffisamment

[1]) Hovelaque, la Chine (1920) Flammarion.

[2]) Voir à ce sujet Moralisme Officiel des Ecoles, par le P. Leon Wieger, Imprimerie de Hien-hien. 1921.

développées ne pouvaient atteindre qu'une faible partie du peuple chinois.

Alors, dans leur inquiétude de l'avenir, les personnalités les plus marquantes de la Chine se tournèrent vers l'Europe et l'Amérique. Et de même que Ts'ai yuen-pei et Tchang-ki attendaient un appui de la pensée française. Wou ting-fang, de l'Amérique, Carsun Chang chercha avec le Professeur Eucken à réaliser ce famaux compromis entre les deux cultures, panacée de l'avenir pour le monde asiatique comme pour le nôtre.

Le résultat de ces recherches est le livre cité.

Les auteurs y exposent d'abord respectivement le développement de la morale historique en Europe et en Chine, puis ce qui constitue le noyau de la doctrine confucéenne, et aussi une critique de cette doctrine.

Alors que Confucius bâtissait le présent sur le passé, les moralistes modernes en Chine doivent considérer le présent en vue l'avenir. Une certaine mesure est nécessaire, car si la seule considération du passé conduit à la stagnation, de même la seule préoccupation de l'avenir conduit à une poursuite insensée de buts changeants. Il faut chercher „le juste milieu". Il ne suffit pas au professeur Eucken de constater que Confucius comme Kant ont trouvé la loi morale inscrite au fond de la conscience humaine. Cette simple constatation lui parait froide et sèche, incapable de susciter chez l'homme moderne l'énergie nécessaire pour lutter contre l'immoralité croissante.

L'éminent philosophe, résumant alors les résultats d'une longue vie consacrée à la méditation sur ces hauts problèmes veut revivifier ces doctrines par une étincelle spirituelle.

Les hommes, jusqu'ici, ont trop sacrifié au réalisme. Seul l'idéalisme ennoblit et justifie l'existence. La formule suprême c'est le développement spirituel de l'homme. Ainsi sera comblé le fossé qui sépare la Nature de l'Esprit. L'art et la religion rendront à ce point de vue plus de services que la science. Le processus universel est un combat universel. Il faut combattre et souffrir pour arriver à la vérité et à l'amour. Tel est le sens de l'activisme.

Enfin dans la dernière partie de l'ouvrage, le Professeur Chang montre quelle crise morale et sociale la Chine traverse par suite de la disparition des anciennes idées et des anciennes conditions de

vie. C'est un appel au secours de la nouvelle Chine à l'idéalisme allemand.

Si le livre des professeurs Eucken et Chang expose parfaitement la crise morale dont souffrent la Chine et l'Europe, sa conclusion, par contre „Revivifier le confucianisme par l'idéalisme" est non pas une solution, mais à peine une indication pour parvenir à cette solution.

Tout aussi vague était l'opinion émise récemment par le professeur Erkes de Leipzig[1]). Le Professeur Erkes ne voyait d'autre remède à la crise morale et sociale de l'Europe que le confucianisme. Kayserling précise davantage et je ne puis m'empêcher de le citer ici. Croyant, comme Gustave le Bon, que les peuples sont gouvernés „non par leurs institutions, mais par leur caractère", Kayserling[2]) estime que le Chinois aura beau colorer plus ou moins d'européanisme le nouvel ordre de choses, cet ordre de choses ne sera solide que s'il repose sur l'esprit véritable du confucianisme.

Il compare le protestantisme et le confucianisme et remarque une ressemblance frappante entre le luthérianisme et le confucianisme classique. Tous deux sont statiques, créent une morale et une famille robustes, mais détournent l'homme de l'action.

Le calvinisme est venu insuffler au protestantisme une vitalité qui lui faisait défaut. Le calvinisme, religion de l'action par excellence a placé les protestants réformés à la tête du progrès humain.

La voie est tracée au confucianisme. Qu'il se transforme en doctrine de vie, fut-ce même au prix d'une entorse aux textes historiques car l'esprit confucianiste est le seul qui convienne à la Chine, comme l'esprit protestant aux peuples qui l'ont adopté[3]).

Fan-Fô-ngai.

---

[1]) Chinesen. Zellenbücherei Dürr u. Weber, Leipzig.

[2]) Reisetagebuch eines Philosophen p. 509 et ss.

[3]) Le Japon a trouvé une solution élégante du problème. Il a simplement juxtaposé les deux cultures, sans souci de la contradiction qui en résulte. Il a gardé intactes ses religiom et sa philosophie, et a adopté pleinement la civilisation materielle européenne. Il s'est modifie en surface, les Chinois voudraient se modifier aussi en profondeur.

IX.

Gibt es soziale Entwicklungsgesetze?

Von

Ludwig Stein[1]).

Eine Vorfrage aller Soziologie harrt ihrer Erledigung: Wie verhält sich die soziale Kausalität zur Naturkausalität? Ist menschliches Zusammenwirken nur ein Spezialfall der allgemeinen Naturkausalität oder gehorcht es eigenen Gesetzen? Gliedert es sich in die Reihe der mit den augenblicklichen Hilfsmitteln der biologischen Forschung erreichbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse ungezwungen ein? Liegt das menschliche Zusammenleben auf der gleichen Linie biologischer Phänomene, wie etwa Symbiose und Herdentrieb bei den Tieren? Oder tritt es als singulares Phänomen, als Problem sui generis aus dem Rahmen der sonst für alle Lebewesen gültigen Gesetzmäßigkeit heraus? Eine solche Frage in dieser Zuspitzung stellen, heißt sie in einem Zeitalter, das mit dem anthropozentrischen Standpunkt ebenso radikal und endgültig gebrochen hat wie mit dem geozentrischen, rückhaltlos verneinten. „Schon heute können wir nicht daran zweifeln, daß sich die stammesgeschichtliche Entwicklung der Pflanzen und Tiere und des an der Spitze der letzteren stehenden Menschen auf durchaus natürlichem Wege vollzogen hat, wenn auch auf Grund von Gesetzen und einer ursprünglichen Anordnung der Materie im Raume, die notwendigerweise zur Entstehung des Menschen und aller anderen Geschöpfe führen mußten“[2]).

---

[1]) Im Herbst 1922 erscheint bei Ferdinand Enke in Stuttgart die dritte, umgearbeitete Auflage meines Werkes: „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie“. In der vierten Vorlesung dieses Werkes behandle ich das Verhältnis der sozialen Kausalität zur Naturkausalität.

[2]) Wilhelm Haacke, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale, Jena 1895, S. 323; M. Hoernes, Urgeschichte der Menschheit. 2. Aufl. 1897, S. 13. Dagegen Jankelevitch, Nature et société, Rev. philos. LII, S. 501ff.

Mit dem Irrwahn einer selbstgefälligen Anthropologie, welche dem Menschen eine Auserwähltheit anschmeichelt und ihn eben damit aus dem Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur gewaltsam herauszuheben strebt, braucht man sich zum Glück wissenschaftlich kaum noch zu beschäftigen. Nicht einmal die zu philosophischer Selbstbewußtheit gelangte Menschheit vermag sich in ihren logischen Ideengängen oder in den hieraus geflossenen sozialen Einrichtungen der universalen Naturkausalität zu entäußern, geschweige denn jene auf einer Unterstufe der Kultur befindlichen Urvölker, deren psychisches Innenleben das hochentwickelter Tiere kaum um ein Merkliches übersteigt, deren primitive soziale Organisation aber hinter der anderer, mit dem Herdeninstinkt ausgestatteter Tiere empfindlich zurücksteht. Woher sollen wir bei der peinlichen Gleichartigkeit der keimartigen Ansätze zu einer sozialen Organisation zwischen Tieren und primitiven Menschen die Berechtigung schöpfen, das menschliche Zusammenleben als ein Problem sui generis zu behandeln? Mit so berechtigtem Stolze wir es auch aussprechen können, daß der hochentwickelte Kulturmensch, der das aufgestapelte geistige Erbe von Jahrtausenden in der Organisation seines Zentralnervensystems und den ausgebildeten Funktionen seiner Assoziationsbahnen eingeheimst hat, heute um so viel höher steht, als etwa das höchstentwickelte Tier sich psychisch über die tiefstehenden Pflanzen erhebt, so wenig dürfen wir verkennen, daß eine regelrechte Linie der Entwickelung besteht zwischen der untersten Pflanzenzelle und der in den gewaltigsten Geistesschöpfungen sich offenbarenden Zellenorganisation der Nervensysteme unserer größten Denker und Dichter. Ist demnach der Mensch nur ein Ausschnitt der Gesamtnatur, so kann sein Geistesleben sowie sein gesellschaftliches Wirken nur vermittels derjenigen Prinzipien erforscht werden, welche sich bisher in der Ermittlung aller Lebenserscheinungen als die fruchtbarsten erwiesen haben. Kein Forschungsprinzip hat sich indes so glücklich bewährt, wie das der Entwicklung. Mag es als philosophischer Gedanke fast so alt sein wie die Philosophie selbst (Heraklit), so hat das Entwicklungsprinzip doch erst jetzt seine ganze Fruchtbarkeit entfaltet, nachdem es von Leibniz, Lessing, Herder, Lamarck und Goethe mit Nachdruck gefordert und seither von Darwin, Wallace, Spencer, Huxley und Haeckel in den Vordergrund methodologischer Betrachtungsweise gerückt worden

ist. Nur muß man sich von den Erfolgen des Entwicklungsprinzips nicht verführen lassen, in diesem den Schlüssel aller Welträtsel oder gar das Weltprinzip sehen zu wollen. Das hieße auf dem Umwege der naturwissenschaftlichen Methode zur überwunden geglaubten metaphysischen Spekulation zurückgelangen wollen. Die Entwicklung zu substanzialisieren, d. h. sie als Tragepfeiler aller Geschehens im Universum hinzustellen, hieße die Form des Weltgeschehens mit seinem Inhalte verwechseln. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ist eine sehr brauchbare, vielleicht gar eine unentbehrliche Methode, aber sie kann nie mehr als eine solche sein. In ihr ein konstitutives Element sehen wollen, wie es etwa die Atome für die Materialisten, der Geist für die Spiritualisten, die ökonomischen Klassengegensätze in der materialistischen Geschichtsauffassung sind, hieße ein Attribut unvermerkt und unberechtigt zur Substanz umstempeln[1]). Wir bleiben uns stets der Grenzen ihres Geltungswertes bewußt, sofern wir in ihr vor allem ein unvergleichlich glückliches heuristisches, im günstigsten Falle ein brauchbares regulatives Prinzip erblicken.

Buckle hatte die Menschheitsentwicklung unter den Gesichtspunkt der Kausalität und nur unter diesen gestellt; Darwin lehrte uns den Gesichtspunkt der Entwicklung, die für die anorganische Natur durch Lyell bereits nachgewiesen war, auch in organischer Natur in den Vordergrund stellen. Damit ist die Kausalität nicht etwa beseitigt, sondern im Gegenteil stillschweigend vorausgesetzt. Nur ist sie nicht mehr der einzige Tragepfeiler der Menschheitsgeschichte, wie bei Buckle, vielmehr bildet jetzt die Kausalität ein bloßes Moment der Entwicklung. Die Menschheitsgeschichte als Geschichte des organischen Lebens in höchster Potenz stellt auch nach der Lehre Darwins eine Kausalkette dar, aber nicht nur eine Kausalkette. Der Begriff der Entwicklung ist sehr viel reicher als der der Kausalität; er befaßt die Kausalität als vorausgesetztes Moment in sich, geht aber über den Inhalt des Kausalbegriffs weit hinaus, indem er durch die Eingliederung der Lehre vom Kampf ums Dasein und vom Überleben des Passendsten das teleo-

[1]) Huxley, Soziale Essays, deutsch von Tille, S. 227, sagt treffend: „Entwicklung (ist) keine Erklärung des Naturgeschehens, sondern eine verallgemeinerte Angabe über die Wege und Ergebnisse dieses Geschehens."

logische Moment hinzufügt. Lehrt uns der auf die Geschichte angewandte Kausalitätsbegriff nur, daß der Verlauf der Zivilisation sich notwendig so abspielen mußte, wie es geschehen (Geschichtsdeterminismus), so lehrt uns der umfassendere Begriff der Entwicklung, daß dieser Prozeß nicht bloß ein notwendiger, sondern ein nützlicher war, sofern im Ringen nach neuen Daseinsformen das Passendere sich behauptet hat, während das minder Nützliche und Lebensunfähige in der überwiegenden Zahl der Fälle untergegangen ist. Demnach ist die Kausalität in der Geschichte aller Lebensphasen keine starr mechanische, wie bei Buckle, sondern eine teleologische[1]). Auch in den geschichtlichen Daseinsformen hat sich das Zweckmäßigste oder doch vorwiegend dieses behauptet, während das minder Zweckmäßige untergegangen ist. Ausgeschlossen ist daher, daß die menschlichen Fähigkeiten stehen geblieben seien, wie Buckle meinte. In der Natur bleibt nichts stehen. Alles entwickelt sich, und zwar nach dem Stufengang immer höherer Zweckmäßigkeit[2]). Der menschliche Intellekt besitzt heute Fähigkiten, die der Kulturmensch der Vorzeit niemals besessen hat und die dem Hottentotten der Gegenwart versagt blieben, auch wenn man ihn in Europa erzöge. Das menschliche Gehirn hat sich eben mit entwickelt[3]). Das Zerebralsystem des Fidschiinsulaners z. B. würde diesen Sprung durch eine jahrtausendelange Entwicklung des Zentralnervensystems der Europäer nicht zuwege bringen, selbst wenn er von seiner Wiege an im Hause eines Charles Darwin erzogen worden wäre. Die Handlungen der Naturvölker sind in der Regel Ausfluß unwillkürlicher Bewußtseinsvorgänge, die der Vollkulturvölker Effekt willkürlicher Bewußtseinsvorgänge[4]).

[1]) Vgl. K. Lamprecht, Die kulturhistorische Methode, S. 33. Im gleichen Sinne hat Sombart, „Der moderne Kapitalismus". 2 Bde, 2. Aufl. 1920, neben der kausalen die teleologische Methode mit Glück und Geschick angewendet. Hingegen räumt Theodor Lindner, Geschichtsphilosophie, 1901, S. 151 dem Zufall einen merkwürdig breiten Spielraum in der Geschichte ein; Max Adler, Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft, Wien 1904; Otto Braun, Geschichtsphilosophie, 1921.

[2]) Vgl. Huxley, Soziale Essays, deutsch von Tille, 1897, S. 226ff.

[3]) Völlig übereinstimmend heißt es bei Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 5, „Kultur ist die Erbschaft der Arbeit vorhergehender Generationen".

[4]) Vgl. Alfred Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, S. 4.

Der Geist und die ihm entsprechende soziale Struktur der Menschheit sind nur Ausschnitte der Gesamtnatur und müssen daher den gleichen Gesetzen unterworfen sein wie jene. Und steht es heute außer Frage, daß in der Biologie Kausalität und Entwicklung die Grundgesetze des Lebens darstellen, so erwächst dem heutigen Forscher der Geistesgeschichte die Aufgabe, den Äußerungen dieser Grundgesetze auch in der Welt des Geistes nachzuspüren[1]).

Entwicklung und Kausalität fordern nun aber gleicherweise als ihr unentbehrliches Komplement den Satz der Kontinuität. Die Kausalreihe darf an keinem Punkte unterbrochen werden, die Entwicklung in keiner Phase des geschichtlichen Daseins aussetzen, sollen diese Faktoren wirklich die treibenden Grundkräfte der Geschichte sein. Nur wenn eine kausale und eine teleologische Kontinuität in der Geistesgeschichte der Menschheit[2]), wie sie sich nicht bloß in Kunst und Wissenschaft, sondern auch in den sozialen Institutionen manifestiert (die man ja als Äußerungen des sich objektivierenden Menschengeistes anzusehen hat), lückenlos nachgewiesen werden kann, ist die Erhebung der Kausalität und Entwicklung zu gesetzmäßigen Triebrädern der Geschichte — mit Einschluß der Geistesgeschichte — zulässig. Weder in der Geistes- noch in der Gesellschaftsentwicklung gibt es eine creatio ex nihilo. Wir müßten denn vom Geist im Gegensatz zur Natur aussagen: Mens facit saltus. Natur und Geist wären dann aber nicht parallele, sondern entgegengesetzte Welten. Dort herrschte strenge Gesetzmäßigkeit, Kausalität und immanente Teleologie, hier blöder Zufall, ein willkürliches Hinüberhüpfen über Jahrhunderte des historischen oder sozialen Geschehens. In der übrigen Natur würde der Satz gelten: omne vivum ex ovo, nur beim Geist wäre alsdann eine generatio aequivoca seu spontanea möglich. In der physischen Reihe der Phänomene könnte alles Entstehen nur als Synthese von

---

[1]) In der Bezwingung der Naturkräfte und Naturtriebe seitens des wachen Zweckbewußtseins des menschlichen Verstandes sieht H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur. 1900, S. 20f., das Ziel aller menschlichen Kultur.

[2]) Zeitlich geht die teleologische Denkweise der kausalen voran vgl. Alfred Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker. 1896, S. 380, 464. Vierkandt kommt wiederholt auf das „Gesetz der Stetigkeit" im Übergang der Kulturstufen zurück.

schon Vorhandenem begriffen werden, in der psychischen hingegen könnte schon Vorhandenes untergehen, ohne den Keim zu Neubildungen zu hinterlassen, und umgekehrt neues Dasein auf dem Wege der Selbstzeugung entspringen, ohne an das bereits Vorhandene notwendig anzuknüpfen.

Daß soziale Gruppen, die in ihren Handlungen eine bestimmte Regelmäßigkeit aufzeigen, durch diese ihre Regelmäßigkeit die Geltung des Kausalgesetzes im sozialen Organismus bekunden, liegt am Tage. Es wäre überdies gar nicht abzusehen, warum soziale Gebilde sich dem Grundgesetz alles Naturgeschehens, der Kausalität, entziehen sollten[1]). Dabei ist es gleichgültig, ob man die Kausalität mit Spinoza für ein reales, der sich entfaltenden Substanz (natura naturata) selbst immanentes Naturgesetz darstellt, dem selbst Gott unterworfen ist, oder ob man in der Kausalität mit Kant nichts weiter sieht, als eine Kategorie unseres Verstandes, oder endlich mit Hume gar nur ein Produkt der Gewohnheit. Wie es sich auch immer mit dem Ursprung und Wesen des Kausalgesetzes verhalten mag: einerlei, für uns ist die kausale Verknüpfung alles Geschehens eine unausweichliche psychologische Anschauungsnotwendigkeit, wenn nicht gar logische Denknotwendigkeit. Auch die Mutationstheorie von de Vries und die Relativitätslehre von Einstein enthalten keine Gegenargumente, die mich zur Preisgebung der hier entwickelten Ideengänge veranlassen könnten. Die psychologische Anschauungsnotwendigkeit der Kausalität als Vorstellungszwang würde nämlich auch dann noch bestehen bleiben, wenn wir selbst mit Hume und Nietzsche den Ursprung der Kausalität auf einen Assoziationsprozeß zurückzuführen gewillt wären. Denn selbst diese angebliche Gewöhnung wäre uns durch Anpassung und Vererbung so sehr zur zweiten Natur geworden, daß sie für uns doch gleichbedeutend mit Vorstellungszwang bliebe.

Damit wäre zunächst bewiesen, daß es auch im Geist keine generatio aequivoca seu spontanea geben kann. Wo Gesetz herrscht, da hat die Willkür ihre Schranke. Auch der Geist ist also nicht imstande, in eigenmächtiger Weise eine neue, von früheren Denkelementen in keiner Weise abhängige Kausalreihe zu eröffnen, sondern wo eine Kausalitätsreihe neu zu beginnen scheint, da heißt dies nichts

[1]) Vgl. K. Kistiakowsky, Gesellschaft und Einzelwesen, Berlin 1899. S. 331f.

weiter, als daß die vorangegangenen Glieder dieser Kausalitätsreihe von zu komplizierter Beschaffenheit seien, als daß sie mit Leichtigkeit aufgefunden werden könnten. Und abgesehen davon, daß nach Kant die Kategorie der Kausalität sogar nur auf Erscheinungen, also auf Vorgänge unseres Bewußtseins, anwendbar ist, zeigt die englische Assoziationspsychologie von Hobbes, Locke, Spinoza, Hume, Hartley und Priestley an bis auf unsere Tage, daß die Reproduktion von Vorstellungen in unserem Bewußtsein streng gesetzmäßig, ja sogar mit einer gewissen mechanischen Kausalität vor sich geht[1]). Man studiere die Gesetze der Assoziation nach welchem System man wolle, und man wird sich der Überzeugung nicht verschließen können, daß die Kausalität wie in der Natur, so auch in der Geisteswelt ihre unentrinnbare Wirkung ausübt und eben deshalb unanfechtbare Geltung hat.

Sobald nun aber die Geltung des Kausalgesetzes für die Welt des Geistes erwiesen ist, so ist damit zugleich das Kontinuum in der Geschichte eben dieser Geisteswelt gegeben. Denn das Kontinuum ist ein Korrelat der Kausalität. Ist der Prozeß der Entfaltung des Menschengeistes ein notwendiger, so ist er zugleich ein notwendig kontinuierlicher. Mit der Entstehung der Sprache war die Möglichkeit zu dieser Kontinuität in der mündlichen Tradition gegeben — direkt durch Sage und Kultus, indirekt durch Rechts- und Staatsformen — und seit der Erfindung der Schrift pflanzte sich diese Tradition in den Denkmälern der Literatur, Kunst und Religion fort. Das nennen wir eben soziale Kausalität und Kontinuität. Und diese Erklärung zu geben, ist Sache einer besonderen Disziplin, der Soziologie, deren Wesen S. R. Steinmetz, Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. u. Soziolog. 1902, XXVI, S. 429, wie folgt definiert hat: Endziel aller Geschichte ist konkrete Beschreibung, Endziel der Soziologie abstrakte Erklärung. Solange der menschliche Geist sich in direkter Fortbewegung befindet, wie dies von der griechischen

[1]) So sagte Karl Stumpf in seiner Eröffnungsrede am III. internationalen Kongreß für Psychologie (München 1896, Lehmann, S. 9f., 2. Aufl. 1902). „Es wäre also, so viel ich sehen kann, eine psychophysische Mechanik wohl denkbar, die die geistigen Vorgänge in den allgemeinen gesetzlichen Zusammenhang einfügte und dadurch erst eine im wahren Sinne monistische Anschauung begründete."

und semitischen Kultur an bis auf unsere heutige nachweislich der Fall ist, zumal hier die geschichtlichen Zusammenhänge klar zutage treten, geht es nicht an, die Kontinuität der Kultur in Abrede zu stellen. Die Art dieser Kontinuität kann eine verlangsamte oder beschleunigte sein, je nachdem die Kausalreihe des Gedankenverlaufs der zivilisierten Menschheit — denn mit dieser haben wir es hier vornehmlich zu tun — in einschläfernder Monotonie sich abspielt oder ein tropisches Tempo, wie im russischen Bolschewismus, einschlägt; aber ganz aufhören, völlig unterbrochen werden kann die Kontinuität der Gedankenentwicklung der Menschheit an keinem Punkte, solange die Kausalität der geistigen und sozialen Einflüsse nachwirkt. Unter Kausalität verstehen wir in diesem Zusammenhange natürlich die Denkmäler der Literatur und Kunst, die rechtlichen und religiösen Institutionen, die politischen und sozialen Traditionen, welche jede Generation von den früheren überkommt, also als ein Fertiges vorfindet, aber entsprechend ihren neuen Einsichten ummodelt bzw. weiterbildet. Große Kriege, wie die der Perser, Griechen und Römer, barbarische Verheerungen, wie die der Völkerwanderung, tief einschneidende religiöse Umwälzungen, wie die Entstehung des Christentums, des Mohammedanismus und der Reformation, gewaltige Kulturereignisse, wie die Kreuzzüge, der Weltkrieg und seine revolutionären Nachzuckungen, bestimmen natürlich das Tempo dieser Entwicklung. Aber ganz unterbrochen kann diese nur werden, wenn unser Planet zu eisiger, gletscherhafter Erstarrung erkaltet und damit allem organischen Leben auf demselben ein Ende bereitet sein wird.

Neben dieser historischen Kontinuität kommt noch eine logische in Betracht[1]). Gewisse philosophische Gedankengänge oder auch soziale Institutionen folgen eben nicht bloß zeitlich auf andere, sondern auch logisch aus anderen. Nur ist der Regulator dieser logischen Kontinuität in der philosophischen Gedankenentwicklung die dieser immanente Dialektik, in der sozialen Entwicklung hingegen die dieser eigentümliche immanente Teleologie[2]).

[1]) Vgl. darüber meine Abhandlung „Ein typisches Beispiel von logischer Kontinuität in der Geistesgeschichte", An der Wende des Jahrhunderts, S. 107ff.

[2]) Über das Verhältnis von Kausalität und Teleologie s. P. N. Coß-

Unter immanenter Teleologie verstehen wir die notwendige Zwecksetzung menschlicher Willensgemeinschaften. Jede soziale Organisation, welche sich zu Institutionen in Sitte, Recht, Religion usw. verdichtet, stellt sich als Ausfluß einer bestimmten Zwecksetzung menschlicher Willengemeinschaften dar. Alle soziale Kausalität erhält demnach eine teleologische Biegung; denn die hier in Betracht kommende Kausalitätsform ist nicht die von Ursache und Wirkung, auch nicht die von Grund und Folge, sondern die teleologische Kausalverbindung von Zweck und Mittel. Alles Geschehen ist naturnotwendig, alles Denken denknotwendig, alles Handeln aber zwecknotwendig. Auch Lenin und Trotzky, die Väter des Bolschewismus, haben in Rußland eine neue Staatsform nur deshalb versucht, weil sie die von ihnen geschaffene für zwecknotwendig hielten. Gilt nämlich die Kausalität als konstitutives Prinzip unbedingt, d. h. auch für die anorganische Natur, so die immanente Teleologie nur für die lebendig organische Natur, soweit diese Willenshandlungen, d. h. Zwecken angepaßte Bewegungen auszulösen die Eignung besitzt. Die Kausalität gilt von allem Geschehen, die immanente Teleologie nur von jeder Handlung. Die Natur ist ein System von Gesetzen, die Gesellschaft ein System von Zwecken. Aber auch diese menschlichen Zwecke haben ihre Gesetzmäßigkeit; sie heißen Zweckgesetze. Alle sozialenEinrichtungen gehen letzten Endes auf solche Zweckgesetze zurück. Die physikalische Kausalität verläuft nach Ursache und Wirkung, die psychologische nach Reiz und Empfindung, die logische nach Grund und Folge, die soziologische endlich nach Zweck und Mittel.

Wenn und insofern daher von immanenter Teleologie in soziologischem Sinne die Rede sein wird, so ist diese von der objektiven und absoluten Teleologie streng zu trennen. Dem Teleologen pur sang ist nicht bloß jede Willenshandlung, sondern alles Naturgeschehen überhaupt Zwecken angepaßt. Die immanente Teleo-

---

mann, Elemente der empirischen Teleologie, 1899, S. 82; Max Adler, Marxistische Probleme, 3. Aufl. 1909, Stuttgart; Mehlis, Geschichtsphilosophie, 1915; Otto Braun, Geschichtsphilosophie, 1921; Erich Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften; Spranger, Lebensformen, 1921; vor allem H. Rickert, System der Philosophie, 1921; der Historiker forscht überwiegend kausal, der Philosoph teleologisch.

logie hingegen stellt in Frage oder leugnet geradezu die absolute Zweckmäßigkeit alles Naturgeschehens, legt aber an die Offenbarungen von Willenhandlungen — insbesondere des Menschengeschlechts — den Maßstab teleologischer Betrachtungsweise an. Dabei bleibt sie sich bewußt, daß diesem teleologischen Maßstab menschlicher Wissenshandlungen ein bloß subjektiver Wert zukomme. Die immanente Teleologie fühlt sich nicht — gleich der Kausalität oder transzendentalen Teleologie — als konstitutives, vielmehr nur als regulatives Prinzip. Sie prätendiert nicht, wie jene, den gesamten Zusammenhang des Naturgeschehens zu erklären, sondern nur den ausschlaggebenden Motivationen der Handlungen sozial miteinander verbundener Individuen auf die Spur zu kommen. Mit einem Worte: die immanente Teleologie ist nichts Objektives, keine hypostasierte Substanz, sondern etwas rein Subjektives (menschliche Beurteilungsweise individueller Handlungen), kein Gesetz[1]), sondern empirische Generalisation, kein absoluter, sondern nur ein relativer, auf Willensgemeinschaft sozialer Individuen sich beschränkender Maßstab.

Die immanent teleologische Betrachtungsweise braucht daher mit der rein teleologischen gar nicht übereinzustimmen, ja sie kann ihr geradezu widersprechen. Denn alle Soziologie hat es mit Lebensäußerungen und Willensgemeinschaften von Menschen zu tun. Leben heißt für uns Selbstbewegung, primäre Bewußtseinsäußerung und rudimentäre Zwecksetzung[2]). Ohne Leben kennen wir kein Bewußtsein, ohne Bewußtsein keine Zwecksetzung. Eben deshalb lehnen wir die transzendentale Teleologie Leibniz-Schellingscher Färbung

---

[1]) Vgl. dazu Schmollers Ausführungen über die Regelmäßigkeiten und die Gesetze, Über einige Grundfragen der Sozialpolitik, 1898, S. 299ff.

[2]) An der Wende des Jahrhunderts, 1899, S. 19f. Was wir hier immanente Teleologie nennen, bezeichnet Lester F. Ward als „Individual Telesis", American Journal of Sociology II, 5. März 1897. Die teleologische Weltbetrachtung gewinnt an Boden, vgl. Reinke, Die Welt als Tat, 1899, S. 255; Einleitung in die theoretische Biologie, 1910, S. 80f.; Driesch, Die organischen Regulationen, 1901. Dagegen Bütschli, Mechanismus und Vitalismus, 1901, S. 24ff. Die teleologischen Lehren von Driesch haben sich gegen den einseitigen Mechanismus wissenschaftlich durchgesetzt. Eine feinsinnige Kritik alles Mechanismus neuerdings bei Gerhard von Mutius, „Die drei Reiche", Darmstadt, Reichl, 1921 und „Gedanke und Erlebnis", ebenda, 1922, besonders S. 284ff.

wie die Reinkes, welche auch die anorganische Natur mit zwecksetzenden Tendenzen ausstattet, ebenso entschieden ab, wie wir vollbewußt und mit scharfbetonter Geflissentlichkeit für eine immanente Teleologie eintreten. Denn Leben, Bewußtsein haben und Zweckesetzen sind in unseren Augen einander fordernde, bedingende Begriffspaare. Nicht bloß begreifen wir kein Zweckesetzen ohne Leben, sondern auch kein Leben ohne Zwecksetzen. Denn Leben heißt sich selbst bejahen (esse se velle), also das eigene Dasein, die Erhaltung des eigenen Selbst, zum Zwecke haben.

Wir lassen daher die Frage nach der „Zielstrebigkeit" der Natur als eine metaphysische offen, um uns desto energischer für die „Zielstrebigkeit" der Geschichte einzusetzen. Der Begriff: Natur ist der umfassendere, allgemeinere; er schließt auch die anorganischen, leblosen Gegenstände in sich ein. Von diesen aber können wir das Vorhandensein von Bewußtsein wissenschaftlich nicht mit Sicherheit aussagen, sondern im günstigsten Falle nur als metaphysische Hypothese gelten lassen. Dazu aber sind wir denn doch zu gewitzigt, um unser Leben von dem Wert oder Unwert solcher Hypothesen abhängig zu machen. Deshalb lassen wir die Frage nach der transzendentalen Teleologie entweder offen, oder wir verneinen sie, wenn nämlich das geschichtliche Leben das Vorhandensein angeblicher Naturzwecke entweder nicht bestätigt, oder geradezu unannehmbar macht[1]).

Anders die Geschichte, unter welcher wir nur Menschheitsgeschichte verstehen, also die beschreibenden Naturwissenschaften, welche jetzt ebenfalls vergleichend-geschichtlich verfahren, bewußt außer acht lassen. Hier haben wir es durchweg mit Bewußtseinsäußerungen, also mit einem in sich geschlossenen System von Zwecken zu tun. Wenn die Botaniker und Zoologen, welche es, sei es mit der pflanzlichen, sei es mit der tierischen Zelle zu tun haben, durchweg Selbstbewegung, Empfindung, kurzum „Zielstrebigkeit" konstatieren und danach ihre Klassifizierungem nach Familien, Stämmen, Arten und Gattungen vornehmen, so hat es der Betrachter der Menschheitsgeschichte mit der höchsten Offenbarungsform der

[1]) Gegen die teleologisch gerichteten Biologen (Coßmann, Reinke, Driesch) s. Edmund König, Über Naturzwecke, Wundts philosophische Studien XIX, 1902, S. 418ff.; Max Adler, Marxistische Probleme, 3. Aufl., 1909; Otto Braun, Geschichtsphilosophie, 1921.

„Zielstrebigkeit" zu tun. Die lebendig organische Natur stellt ein förmliches System aufsteigenden Lebens, eine unendlich reiche, unsagbar fein abgestufte Skala immer bewußter auftretender „Zielstrebigkeit" dar. Was dem Menschen die Herrschaft über alle Kreatur verschafft und gesichert hat, ist der für ihn glückliche Umstand, daß seine Zellenorganisation die höchste Form bewußter Zwecksetzung darstellt, daß somit der Mensch und nur dieser immer kühner und bewußter emporsteigt zur höchsten Staffel der Zwecksetzung, daß er sich somit immer ausgesprochener der obersten Spitze der Pyramide der „Zielstrebigkeit" nähert.

Dieser in der Geschichte sich offenbarende konstinuierliche Aufstieg des Menschengeschlechts zu immer bewußterer, d. h. zweckgemäßerer Gestaltung der Formen seines Zusammenlebens und Zusammenwirkens, der immer energischeren und zielsicheren Behauptung seiner selbst, der immer planmäßigeren Ausgestaltung seiner Waffen im Daseinskampfe behufs unbestrittener Beherrschung aller Kreatur auf unserem Planeten — das nenne ich den Conatus in der Geschichte. Was die Stoiker den Selbsterhaltungstrieb (*τὸ τηρεῖν ἑαυτό*), Hobbes und Spinoza den Drang (impetus, appetitus) nach Bereicherung unserer Macht, den Trieb zur Behauptung in seinem Sein (unaquaeqe res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. 6), was Leipnitz „appétit" oder „Conatus" der Substanz bzw. Monade, was Schelling organisierende Kraft, Hegel den inneren Widerspruch aller Dinge, die zum Fortschritt drängende Negation, und was endlich Nietzsche in überschwenglichen Heurekarufen als „Willen zur Macht" preist, das verneine oder — vorsichtiger — bezweifle ich bezüglich seiner Gültigkeit für die gesamte Natur, um es um so nachdrücklicher für die Menschheitsgeschichte in Anspruch zu nehmen[1]). Nicht also die Natur selbst, die vielleicht nichts weiter ist als eine subjektive Verdoppelung, als ein großer Universalphonograph, der uns nur die Melodien wiedersingt, die wir zuvor in den Schalltrichter hineingetrillert haben, wird vom „Willen zur Macht" beherrscht, wohl aber die Geschichte, insbesondere die des Menschengeschlechts. Die Menschheitsgeschichte ist die oberste Stufenleiter jenes Systems von Zwecken, welches wie punktiert schon in der

[1]) Die „interessierte Urkraft", das „angeborene" oder „anhaftende" Interesse Ratzenhofers (a. a. O. S. 32—34) kommt auf dasselbe hinaus: der soziologisch gebogene Conatus.

Monere hervortritt; sie stellt die „Zielstrebigkeit" in höchster Potenz dar. Das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes in der Natur hat sein Analogon als „Denkökonomie" in der Logik und als „Handlungsökonomie" in der Soziologie. Die Formel der letzteren lautet: ein Maximum von Leistungsfähigkeit mit einem Minimum von Energieverbrauch zu erringen.

Auch in der Geschichte des menschlichen Geistes gilt daher der Satz: es gibt keinen Stillstand und keine Ruhe; die scheinbare Ruhe ist nichts weiter als eine unendlich kleine, unserer Beobachtung sich entziehende Bewegung. Die Bewegung des Menschengeistes, wie sie sich im wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt offenbart, ist eine kontinuierliche und unaufhaltbare[1]). Das Tempo dieser Bewegung kann ein verschiedenes sein, je nachdem die immanente Zweckmäßigkeit, welche das treibende Agens dieser Bewegung ist, eine Beschleunigung oder Verlangsamung fordert; aber einen absoluten Stillstand, oder gar einen wirklichen, bleibenden Rückfall gibt es in der Kultur so wenig, wie in der Natur selbst; die immanente Zweckmäßigkeit der Geschichte treibt von selbst, wenn auch nur langsam und auf scheinbaren Umwegen, immer höheren Daseinsformen zu. Die Träger einer Kultur können degenerieren, wie das Beispiel der Assyrer, Perser, Chinesen, Griechen, Ägypter, Araber und Römer eindringlich zeigt, nicht aber geht diese selbst zugrunde. Was der menschliche Geist an bleibend wertvollen Leistungen und nutzbringenden sozialen Institutionen hinterläßt, das bildet den eisernen Bestand der Kultur, der sich nicht nur von Generation zu Generation, sondern unter Umständen auch von Nation zu Nation vererbt. Degeneriert ein Volkstum, dann tritt sein Besieger die Kultur-

[1]) Die Kontinuität der Kultur ist durch die „innere Umbildung unserer Gehirnstruktur", wie Flinders Petrie sich einmal ausdrückt, bedingt. Diese „Umbildung" ist das Werk unserer Werkzeuge schaffenden Hand. Denn die Werkzeuge sind erweiterte Organe des Menschen, Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 6. Das hatte bereits Herbert Spencer, Prinzipien der Biologie, deutsch, I, 380, bemerkt. Otto Wiener, Die Erweiterung unserer Sinne, 1900, S. 5, führt aus, daß jedes neue Instrument sich als eine naturgemäße Fortentwicklung unserer Sinne darstellt. Die jüngere amerikanische Schule geht diesen Problemen nach, vgl. Franz Boas, Kultur und Rasse, Leipzig 1914; Prof. R. H. Lowie, The material Culture and social Institutions of the simples peoples, London 1915.

erbschaft an; die Aszendenten treten alsdann an die Stelle jener Deszendenten, die sich als unfähig erwiesen haben, eine hohe Kultur zu ertragen. Mit Rücksicht auf die Kontinuität der Geistesgeschichte kann es indes ganz gleichgültig sein, welches Volkstum vermöge seiner jungfräulichen Frische und unverbrauchten Kraft gerade die Eignung besitzt, den Schatz der menschlichen Kultur zu hüten und zu mehren. Nicht darauf kommt es bei der Kontinuität der Geistesgeschichte an, daß der Träger derselben immer der gleiche bleibt. Gleichviel an welchem Punkte unseres Planeten eine solche Kontinuität erfolgt, wenn sie nur überhaupt erfolgt. Der Weg der Menschheitsgeschichte aber, soweit wir ihn von seinen ersten, im Dämmerschein der Prähistorie verschwimmenden paläontologischen Spuren bis zur deutlichen geschichtlichen Heerstraße unseres Zeitalters verfolgen können, geht unaufhaltsam nach oben; die Devise der Kulturentwicklung heißt: per aspera ad astra!

Diese soziologischen Einsichten werden uns unter bewußter Überwindung des immer noch Verheerungen anrichtenden sozialen Pessimismus Ausblicke in eine in sich geschlossene Welt- und Lebensanschauung gewähren. Newton hat für immer gezeigt, daß nur eine Urkraft durch das Universum wirkt und diese Wirkungen überall nach den gleichen Gesetzen vollführt. An dieser Einsicht hat Einsteins Relativitätslehre nichts geändert. Robert Mayer und Hermann Helmholtz haben gezeigt, daß die Naturkräfte auf der einen Seite unzerstörbar sind, auf der anderen auf eine letzte Einheit zurückweisen, sofern diese Kräfte ineinander übergeführt werden können. Mechanische Bewegung kann in Wärme und umgekehrt Wärme in Massenbewegung umgesetzt werden. Lebendige Kraft kann in Spannkraft übergehen, und diese wieder in eine lebendige andere Kraftform umgewandelt werden, woraus unwiderleglich folgt, daß die ursprünglich einheitliche Kraft unzerstörbar ist: das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Heinrich Hertz hat im Anschluß an Helmholtz den experimentellen Beweis der Gleichartigkeit von Licht und Elektrizität in glücklichster Weise erbracht und in seinen nachgelassenen „Prinzipien der Mechanik", Leipzig 1894, nach einer Äußerung des warmherzig gehaltenen Vorworts von Helmholtz — S. XIX — den Versuch gemacht, „darin eine konsequent geführte Darstellung eines selbständig in sich zusammenhängenden Systems der Mechanik zu geben und alle ein-

zelnen besonderen Gesetze dieser Wissenschaft aus einem einzigen Grundgesetz abzuleiten"[1]). Ostwald hat ausgeführt (Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus, S. 28): „Die Materie ist nichts als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener Energien, und alles, was wir von ihr aussagen wollen, sagen wir nur von diesen Energien aus." Lyell hat uns gelehrt, daß in unserem Planeten keine willkürlichen, unvermittelten Sprünge vorkommen, sondern daß auch unsere Erdrinde in gesetzmäßiger Evolution sich fortbildet. Darwin hat dargetan, daß es in der organischen Natur so wenig wie in der anorganischen plötzliche Umwälzungen gibt, daß vielmehr auch in allen Lebensprozessen eine kontinuierliche, durch den Kampf ums Dasein bedingte Entwicklung nachweisbar ist. Die Biochemie zeigt uns, daß Menschen, Tiere und Pflanzen gleicherweise auf ein einheitliches Lebensprinzip, das Protoplasma, zurückweisen. Franz Bopp, der Begründer der vergleichenden Sprachforschung, hat uns gelehrt, daß die kaum übersehbare Mannigfaltigkeit in den Sprachen unseres Erdenrundes auf wenige Sprachfamilien, und diese wieder auf eine winzige Zahl von Sprachstämmen zurückgeführt werden können, und daß auch die Entwicklung der Sprache bestimmten Lautgesetzen gehorcht und auf letzte Einheiten, nach Fick sogar auf eine letzte Einheit zurückdeutet. Endlich hat die von Bunsen und Kirchhoff entdeckte Spektralanalyse den unwiderleglichen Beweis erbracht, daß die sogenannten Himmelskörper die gleichen chemischen Bestandteile aufweisen wie unser Planet, so daß sie sich natürlich auch, wofern die Existenzbedingungen die gleichen sind, nach genau denselben Gesetzen entwickeln müssen wie dieser. Jetzt fehlte in dieser festgefügten Kette universaler Naturkausalität nur noch ein Glied, und das war der menschliche Geist[2]). Läßt

[1]) Die Konsequenzen dieser Entdeckung für den naturwissenschaftlichen und philosophischen Monismus hat Alois Riehl, Philosophie der Gegenwart, 1903, S. 128ff., gezogen, besonders S. 146ff. über Ostwald.

[2]) Über die Einheit des geistigen Lebens Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1900, Bd. 1, S. 21 u. 32. Den Einfluß der Eugenik auf diese Entwicklung hat zuletzt Prof. Conklin, The direction of human Evolution, New York 1920, aufgezeigt. Gerhard von Mutius, Gedanke und Erlebnis, 1922, S. 244.

sich aber der Nachweis führen, daß auch der menschliche Geist in seiner höchsten uns zugänglichen Offenbarung, im geschichtlichen und sozialen Leben nämlich, den gleichen Gesetzen der Kausalität, den Kontinuums, der teleologischen Entwicklung unterworfen ist, wie die gesamte übrige Welt, so wäre das vermißte Schlußglied gefunden, und die strenge Einheitsdeutung des Universums könnte dereinst von der Geschichte ihre wissenschaftliche Sanktionierung und philosophische Krönung erhalten[1]).

Das geschichtliche Leben in allen seinen Formen, wie es in den Denkmälern der Literatur, Kunst, Technik, ganz besonders aber in rechtlichen Institutionen und sozialen Gliederungen mit greifbarer Deutlichkeit zu uns spricht, ist für das beobachtende Individuum, das große Teile dieser mannigfaltigen Äußerungen des Menschengeistes zu überschauen vermag, ebensosehr ein analysierbares Objekt der Untersuchung, wie dem Geologen die Erdrinde oder dem Astronomen das Planetensystem. Wirft man aber ein, daß es dem Individuum, auch dem universellsten, versagt bleibe, alle Äußerungen des Menschengeistes vermittels eines allschauenden Götterauges zu überblicken, oder vermittels einer einzigen Weltformel, wie sie einst Laplace und Claude Bernard vorschwebte, zu erschließen, so bedenke man, daß auch das Fernrohr des Astronomen nicht durch das Universum reicht. Und doch wird es niemand beifallen, daran zu zweifeln, daß dasjenige, was von dem uns zugänglichen Ausschnitt der beobachteten Welt gilt, auch für das gesamte Universum seinen Sinn behält. Genügt doch auch die Messung eines Radius, um die Größe des ganzen Kreises festzustellen. Wenn wir nun gleichsam einen Querschnitt durch unsere, an aufkeimenden Neubildungen so reiche soziale Gegenwart machen, beweisen dann die hier ermittelten Tatsachen so gar nichts für die Gesamtgeschichte des Menschengeistes? So gut Mammutsknochen und Pfahlbauten für ganze Zeitalter zeugen, oder in der exakten Wissenschaft die an einem kleinen Ausschnitt der Natur beobachteten und festgestellten Gesetze für die Gesamtnatur gelten, oder die Messung eines Radius maßgebend für den Kreis ist, so sehr werden auch die an einem so

[1]) Alfred Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, S. 493, sieht in der Hinneigung zum Monismus ein typisches Merkmal aller Vollkultur.

wichtigen Querschnitt des Gesellschafts- und Geisteslebens beobachteten und ermittelten soziologischen Tatsachen für die Gesamtgeschichte des Menschengeistes beweiskräftig sein. Im Vorwort meiner „Einführung in die Soziologie", Rösl & Co., München 1921, führe ich aus: Wenn die Universalgeschichte ein Laboratorium für Soziologen darstellt, so haben die Erlebnisse und Beobachtungen der letzten sieben Jahre (des Weltkrieges und seiner Auswirkungen) mehr Material für den Soziologen zutage gefördert als irgendein vorangegangenes Zeitalter.

Rezensionen.

Lévy-Bruhl, L., Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne. La Mentalité primitive. I vol. in-8, de la Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. (Travaux de l'année sociologique. Fondateur: Emile Durkheim.) Paris, Félix Alcan. 25 Fr.

Le livre que M. Lévy-Bruhl vient de publier sous le titre ci-dessus fait suite à l'enquête inaugurée par les „Fonctions mentales dans les sociétés inférieures". Ces deux ouvrages traitent le même sujet et se complètent l'un l'autre. Déjà les „Fonctions mentales" avaient signalé quelques traits importants de la psychologie du primitif: par exemple l'indifférence à la contradiction. Le nouveau travail du savant professeur s'attache à montrer ce qu'est la causalité pour un nègre du Soudan, pour un Zoulou, un insulaire des îles Fidji, etc., et les importantes conséquences qui découlent de l'idée qu'il s'en fait.

M. Lévy-Bruhl s'est efforcé de déterminer les données de la mentalité primitive, les cadres et le contenu de son expérience. Il y a là tout un fonctionnement mental d'une extrême complexité dont l'étude attentive permet de poser cette première thèse: le primitif présente un ensemble d'habitudes mentales qui exclut la pensée abstraite et le raisonnement proprement dit. Mais d'où oient cette aversion pour les opérations discursives de la pensée qui nous paraissent à nous, civilisés, l'occupation naturelle et essentielle de l'esprit humain? D'une stupidité congénitale? Non, puisque les primitifs se montrent adroits et même subtils, dès qu'il s'agit d'un objet qui les intéresse. Habitude invétérée de ne penser qu'à un nombre restreint d'objets nécessaires à leur existence? Non, puisque cette adaptation exclusive à la poursuite de ces objets impliquerait un développement de l'ingéniosité, de la réflexion et puisqu'en outre ces mêmes hommes qu'on montre exclusivement attachés aux objets des sens sont en même temps les plus „intrépides croyants" qu'on puisse trouver. Alors?

M. Lévy-Bruhl aborde ce problème avec un extrême souci de ne pas dénaturer la mentalité primitive en la rapprochant imprudemment des conceptions fondamentales que nous nous faisons de l'univers.

Il l'étudie pour elle-même. Il la montre indifférente aux causes secondes, niant l'accident, le fortuit, identifiant le monde visible et l'autre monde, confondant les actes de la réalité et ceux du rêve, fournissant irrésistiblement une interprétation mystique des événements contingents, des malheurs, des succès, attribuant les manifestations du pouvoir des blancs à l'action immédiate de l'esprit sur l'esprit. Un des chapitres les plus attachants de cette enquête est celui des relations entre primitifs et médecins étrangers. Accueilli, traité, soulagé et guéri par le médecin, le primitif réclame ensuite un cadeau, une indemnité et émet la prétention d'être entretenu par lui. Il s'indigne quand il n'obtient pas satisfaction. Est-ce ingratitude de sa part? En l'occurrence, le terme n'a aucun sens. Le primitif ne connait, au lieu d'une action médicale et pharmacologique réfléchie, qu'une intervention mystique dans laquelle la durée du traitement et les médicaments ne peuvent jouer aucun rôle. Il suffit que le docteur sache et veuille: la guérison doit être instantanée. S'il y a traitement, transport du malade à l'infirmerie ou à l'hôpital, le primitif se trouve violemment soustrait à son milieu biologique, au réseau d'influences magiques dont dépend son existence. En sauvant une vie, l'Européen la compromet donc en même temps au sens mystique du mot, il irrite peut-être les puissances occultes dont vient la blessure ou la maladie, et il menace le malade d'un isolement peut-être pire que la mort.

Tel est un des points où la mentalité des peuples étudiés par M. Lévy-Bruhl s'avère irréductible à la nôtre. Pour des esprits ainsi orientés il n'y a ni causes secondes ni distinction entre le monde visible et le monde invisible ni fait purement physique. Là où il y a intuition directe, appréhension immédiate, interprétation rapide de ce qui est perçu, flair, tact développé par l'expérience, les primitifs opèrent comme nous. Mais, dès que les opérations intellectuelles proprement dites entrent en jeu, les différences éclatent entre les deux mentalités. Le monde où se meut le primitif ne coïncide pas avec le nôtre. Il est fini, fermé, barré par la ligne de l'horizon. Il présente un complexe infiniment vaste d'actions mystiques, de participations de toutes sortes et de données sensibles. En dépit des précautions les plus attentives, conclut l'auteur, notre pensée conceptuelle ne peut pas ne pas assimiler ces représentations collectives à ces objets ordinaires. Elle les dépouille ainsi de ce qu'elles ont d'élémentairement concret, d'émotionnel et de vital.

Le livre de M. Lévy-Bruhl apporte une méthode pour entrer dans les façons de penser et de sentir déconcertantes, et par suite le moyen d'éviter de tragiques malentendus. L'examen pénétrant, l'analyse profonde de très nombreux documents empruntés à des relations de voyages et des récits d'explorateurs, de missionnaires, n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage vigoureusement construit et vivement rédigé. Il ne contient pas un chapitre où l'on ne retrouve la souplesse de pensée

dont l'auteur témoigna dans ses belles études sur Auguste Comte, sur Jacobi, sur la morale et la science des moeurs. Personnellement nous pensons que les dons de M. Lévy-Bruhl sont trop brillants pour qu'il ait le droit de les consacrer durablement aux études, si utiles qu'elles soient, d'anthropologie sociologique. Après cette incursion dans le domaine des sociétés primitives, nous espérons qu'il reviendra, enrichi de nouvelles expériences, aux enquêtes de psychologie et de morale contemporaine dont dépend plus directement notre avenir philosophique.

Levy-Brühl, L., Das Denken der Naturvölker. In deutscher Übersetzung herausgegeben und eingeleitet von W. Jerusalem. Wien 1921. W. Braumüller. Gr. 8. XXIV, 352 S.

Levy-Brühls Werk „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" ist 1910 erschienen, die vorliegende Übersetzung 1921 von Jerusalem herausgegeben.

Levy-Brühl ist Anhänger der von Dürkheim geführten französischen Soziologenschule. Der Verfasser ist der Meinung, daß die Individualpsychologie nicht geeignet ist, uns die Geistesart der Primitiven und ihre Kollektivvorstellungen verständlich zu machen. Die Kollektivvorstellungen werden an folgenden Merkmalen erkannt: „Sie sind den Gliedern einer gegebenen sozialen Gruppe gemeinsam; sie vererben sich von Generation zu Generation; sie drängen sich den Individuen auf und erwecken bei ihnen je nach den Umständen Gefühle der Achtung, der Furcht, der Anbetung usw. für ihre Gegenstände. Dies will nicht sagen, daß sie sich auf ein Kollektivsubjekt beziehen, welches von den Individuen, die die soziale Gruppe bilden, verschieden wäre, sondern es ist damit bloß gemeint, daß das für sie Charakteristische nicht durch die bloße Betrachtung der Individuen als solcher erklärt werden kann, ebenso wie eine Sprache, mag sie auch eigentlich nur in den Köpfen derer, die sie sprechen, existieren, eine unzweifelhaft soziale Wirklichkeit ist, die auf ein Ganzes gemeinschaftlicher Vorstellungen gegründet ist. Denn sie drängt sich einem jeden dieser Individuen auf, sie ist vor ihnen da und überlebt sie.

Daraus ergibt sich eine sehr wichtige Folgerung, auf die die Soziologen mit Recht ein Hauptgewicht gelegt haben und die den Anthropologen entgangen ist. Um den Mechanismus der Einrichtungen (besonders der niederen Gesellschaften) zu verstehen, muß man sich erst von dem Vorurteil befreien, daß die Kollektivvorstellungen im allgemeinen und die niederen Gesellschaften im besonderen Gesetzen der Psychologie gehorchen, die sich auf die Analyse des einzelnen Subjekts gründen. Die Kollektivvorstellungen haben ihre eigenen Gesetze, die sich — gar wenn es sich um die Primitiven handelt — durch das Studium der Kollektivvorstellungen und ihrer Verbindungen in den niederen Gesellschaften, welches einiges Licht auf das Entstehen unserer Kategorien und logischen Prinzipien wirft."

Levy-Brühl hat nun versucht, die wichtigsten Kollektivvorstellungen der Primitiven zu untersuchen und stellte in diesen Vorstellungen gegenüber denen des Kulturmenschen einen weit größeren Reichtum emotioneller und motorischer Elemente als integrierende Bestandteile fest.

Im Vorwort wird von Jerusalem darauf hingewiesen, daß auf soziologischer Grundlage eine neue Erkenntnistheorie zustande kommen wird.

Das vorliegende Werk ist auch für den gebildeten Laien von großem Interesse.

Rostock. Dr. R. Katz-Heine.

Vischer, Fr. Th., par O. Hesnard, Professeur au Lycée Charlemagne. (Collection historique des grands philosophes.) Paris, Librairie Félix Alcan. Gr. 8°. VI + 510 S.

Das durchaus wertvolle Buch schildert Vischers Leben und Wirken bis etwa zu dem Zeitpunkt, da Vischer ein Fünfziger wurde. Es enthält also — was für die Leser des „Archivs" wichtig sein dürfte — eine Würdigung der großen „Ästhetik", die gerade jetzt (im Verlag von Meyer und Jessen) neu erschienen ist. Der Verfasser geht so vor, daß er auf die Quellen verweist, aus denen die philosophische Gesamtanlage gespeist wurde. Hierbei wird allerdings der Kantische Idealismus zu kurz und in veralteter Auffassung dargestellt: Was Kants „Subjektivismus" eigentlich ist, weshalb das aus der Ethik verbannte Gefühl in der Ästhetik angesiedelt wird, welcher Zusammenhang zwischen Geschmack, Individualität, Kunst (im weiten Sinn, nicht nur als „schöne Kunst") und Geschichte besteht — diese für Vischer wie für Hegel so wichtigen Fragen werden nicht aufgeworfen. Besser glückt es Herrn Hesnard mit Schellings „Bruno" und Solgers „Erwin". Am überzeugendsten wirkt er da, wo er dem Weg des großen Werkes selber folgt, den Inhalt teils entfaltend teils zusammendrängend. Nur schade, daß er so wenig von der Bedeutung des wunderlichen und verehrungswürdigen Buches für unsere gegenwärtige Ästhetik zu sagen weiß.

Von dem Schöpfer der „Ästhetik" trennt Herr Hesnard den Essayisten und Moralisten Vischer. Während jener aus der Theologie und der Metaphysik stammt, zeigt dieser die Entwicklung des Goetheschen Deutschland zum Hegelschen und Bismarckschen, die allmähliche Bekehrung Süddeutschlands zu Preußen. Dennoch besteht zwischen den beiden eine von Herrn Hesnard gut gesehene Gemeinsamkeit. Der Meister in der Handhabung allgemeiner Begriffe hat den empfänglichsten Sinn für das Individuelle, so daß seine „Ästhetik" manchmal wie ein feierlicher Einspruch gegen jeden Akademismus wirkt, erhoben im Namen des „Zufälligen" (*συμβεβηκός*). Es ist ihm dermaßen ernst mit der Notwendigkeit für die Idee, Erscheinung zu werden, daß er bis in das Handwerkliche der Einzelkünste „von oben" hinabsteigt. Aber zugleich kommt das alles doch auch von unten her, aus inniger

Vertrautheit mit den Künsten (die Musik ausgenommen) und aus einer echt deutschen Stellungnahme zur „Sache selbst". Unser Verfasser meint sogar: „Tout cet hegelianisme humaniste et platonisant est l'expression esthétique de tendances nationales et profondes" (S. 499). Die Kunst vereinige sich schließlich für Vischer mit dem politischen Leben, die Moral werde zur Ausübung staatlicher Tugenden, die Religion schmelze ein in den deutschen Staatsgedanken. Näheres zu erfahren sind wir nicht berechtigt, da das Buch weder die Ergänzung, Verteidigung und Selbstkritik der „Ästhetik" umfaßt, noch den Verfasser des „Auch Einer" (und den Politiker der sechziger und siebziger Jahre) behandelt. An der allgemeinen Charakteristik Vischers wird der zweite Band schwerlich etwas ändern: sie ist recht fein, gleicht aber manchmal einem Plaidoyer, wie das dem advokatorischen Wesen des Franzosen naheliegt. Immerhin: daß ein Bretone dem Schwaben, ein weltläufiger Franzose unserer Tage dem versponnenen und verknurrten Metaphysiker des 19. Jahrhunderts solche Gerechtigkeit widerfahren läßt, ist tröstlich, und daß die Faculté des Lettres der Pariser Universität dies Buch als „Thèse" zugelassen hat, ist in mehreren Beziehungen erfreulich. Vielleicht haben Referenten und Dekan auch den folgenden Satz gelesen, der sich allerdings auf das Deutschland vor hundert Jahren bezieht: „Ces déceptions politiques, le souvenir des persécutions pèsent sur cette nation. Elle se recueille, elle prend conscience de ses forces, de ses besoins, de ses appétits."

Berlin. Max Dessoir.

Windelband, Wilh., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 9. u. 10. Aufl. Besorgt von Erich Rothacker. 594 S. Tübingen, Mohr 1921.

Ein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, das bereits seine 9. und 10. Auflage erlebt, beweist dadurch schon seinen inneren Wert. Wie der Verfasser in dem „Prospekt zur 1. Lieferung der 1. Auflage" sagt, hat er sich „von dem üblichen Schema, wonach die Geschichte der Lehren an die Reihenfolge der philosophierenden Persönlichkeiten geknüpft zu werden pflegt, freizumachen gesucht, um in der Hauptsache nur eine Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe zu geben." Nach einer Einleitung, in der der Verfasser sich über Namen und Begriff der Philosophie, die Geschichte der Philosophie und über Einteilung der Philosophie und ihrer Geschichte äußert, ist das Werk in sieben Teile gegliedert, von denen der erste die Philosophie der Griechen behandelt, der zweite die hellenistisch-römische Philosophie, der dritte die mittelalterliche Philosophie, der vierte die Philosophie der Renaissance, der fünfte die Philosophie der Aufklärung, der sechste die deutsche Philosophie, der siebente die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Ein sorgfältiges Namen- und Sachregister bilden den Schluß. Aber trotz jener Absicht des Verfassers sind ausreichende Angaben über das Leben der besprochenen Philosophen gemacht.

Wie es ferner für ein durchaus wissenschaftliches und auch zu wissenschaftlichen Zwecken durchaus brauchbares Werk nötig, ist die Übersicht über die zugehörige Literatur sehr reichhaltig. Vollständige Beherrschung des Stoffes, tiefe philosophische Einsicht und infolgedessen eine von hohem Standpunkt gegebene und zugleich mit sprachlicher Gewandtheit geschriebene Darstellung zeichnen das Werk aus und machen sein Studium zu einer Freude. In nüchterner Auffassung geht der Verfasser den Gedankengängen und Darstellungen der einzelnen Philosophen nach; er zeigt auch verständnisvolles Folgen und Anschließen an neuere Forschungen. Der Studierende eines jeden wissenschaftlichen Faches sollte daher ein solches Werk studieren. Er wird dadurch zu einer freieren geistigen Stellung kommen und wird auch das Wesen wissenschaftlicher Forschung kennen und erfassen lernen. Es wird ja auch an diesem Werke, wie bei jeder fortschreitenden Wissenschaft, im einzelnen manches zu bessern und zu berichtigen sein. Die Auffassung von dem Charakter der Platonischen Dialoge, wie sie S. 96 dargelegt ist, wird doch wohl zu ändern sein. Dagegen sehe auch ich mit Windelband Sokrates als Begründer der Begriffsphilosophie an und halte Rothackers auf Heinrich Maiers Forschungen gegründete Zweifel (S. 59 A. 1) nicht für berechtigt. Wie hätte auch Antisthenes sonst Versuche zur Begriffsbildung machen können, zu denen er allerdings seiner ganzen Veranlagung nach unfähig war?

Köln. Prof. Rick.

Remigius Stölzle, Das Problem des Lebens in der heutigen Philosophie. Paderborn 1920. Schöningh.

Der Verfasser trug sich mit dem Gedanken, die vorliegende skizzenhafte Behandlung des Lebensproblems zu einer umfangreicheren Schrift auszuarbeiten; doch der Tod hat ihm vorzeitig die Feder entrissen. Nun hat die Tochter des Gelehrten diese Skizze als pietätsvolles Andenken an den verstorbenen Vater herausgegeben. Die Frage nach dem Wert des Menschenlebens drängt sich angesichts der Weltkriegskatastrophe mit erneuter Wucht auf. Der Verfasser befaßt sich kritisch mit den verschiedenen Antworten, die vom Skeptizismus, Monismus in seinen Formen (bei Nietzsche, Wundt, Eucken, den Materialisten) und endlich vom Theismus gegeben worden sind. Er entscheidet sich für die Antwort des Theismus, weil dieser allein dem Menschenleben einen wahren, dauernden und befriedigenden Inhalt zu geben vermag. Die Schrift ist für jeden Gebildeten leicht verständlich.

Grupp, Georg, Die Verweltlichung des Lebens in der Neuzeit. Paderborn 1922. Schöningh.

Das Schriftchen spürt den Gründen nach, die zur modernen Lebensauffassung geführt haben. Die Einheit der mittelalterlichen Lebensauffassung wurde zerrissen durch die Renaissance, die Persönlichkeit, Natur und Welt in den Mittelpunkt stellte. Luthers Werk war nicht Wiederbelebung des Urchristentums, sondern die Einleitung zur Ent-

christlichung. Der Kalvinismus erstrebt Weltbeherrschung und legt den Grund zum kapitalistischen Geiste. Ihm ist der Erfolg der Arbeit ein Beweis göttlichen Wohlgefallens. Die Barockzeit hebt das Freudige und Beseligende am Christentum bis zum Übermaß hervor. So war die Aufklärungszeit vorbereitet, die das Wesentliche und das allen Religionen Gemeinsame als Vernunftreligion pries, woraus die modernen Richtungen des Materialismus und Pantheismus flossen, die die völlige Entgeistigung und Verweltlichung der Lebensauffassung herbeiführten. Mit einem Worte der Hoffnung schließt das anregende Büchlein.

Rackl, Michael, Lebenskräfte im Dogma. Paderborn 1922. Schöningh.

Was den Verfasser zu diesem Schriftchen bewogen hat, setzt er in der Einleitung auseinander. Es sind die gangbaren, aber vagen Behauptungen, daß Dogma und Leben Widersprüche seien. Demgegenüber begründet er in einsichtiger und stichfester Begründung drei Sätze: 1. Dogma ist Leben. Die dogmatische Formulierung bedeutet nicht Versteinerung, sondern Geist und Leben. Obwohl das Dogma unveränderlich der Substanz nach ist, kann man doch von einem Fortschritt nach der materiellen (Offenbarung) wie nach der formellen Seite (kirchliche Vorlage) reden. 2. Das Dogma setzt Leben voraus. Einmal ist die göttliche Offenbarung die Tat des lebendigen Gottes, Einwirkung des höchsten Geistes auf den geschaffenen Geist, dann aber auch ist die Formulierung des Dogmas Produkt der Geistesarbeit von Jahrhunderten innerhalb der von Gott geleiteten Kirche. 3. Das Dogma schafft Leben. So ist es wirkkräftig für das beschauliche Leben, insofern es Verstandesarbeit fordert im vitalen Akt des Glaubens und das Herz befriedigt. Dogma und Mystik fordern einander. Das Dogma hat Bedeutung für das tätige Leben, insofern es die Voraussetzung bildet für das ethische Verhalten. Es wird nicht nur gedacht, sondern führt auch zum Erlebnis. Der Verfasser zeigt dies an den Hauptdogmen.

Grabmann, Martin, Die Idee des Lebens in der Theologie des heiligen Thomas v. Aquin. Paderborn 1922. Schöningh.

Diese Schrift berührt sich dem Ziele nach mit der vorher besprochenen. Sie will zeigen, wie die Idee des Lebens durch das System des hl. Thomas sich hindurchzieht. Zwei Hauptgedanken verfolgt der Verfasser.

1. Gott ist kein starres, ruhendes Sein, sondern enthält ein unfaßbar reiches Leben, und zwar in den Beziehungen der drei Personen zueinander. Zu diesem Zweck durchforscht Verf. den Begriff des Lebens bei Thomas in seiner Tiefe und Allseitigkeit und in seiner Anwendung auf Gott. Gott ist das vollkommenste Leben, Aktualität und Subsistenz des Seins. Das innertrinitarische Leben entfaltet sich in der Fruchtbarkeit der göttlichen Natur als Auswirkung des unendlichen Gedankens und der unendlichen Liebe. Mit großer Sorgfalt hat Verf. diese Spekulation dem Leser nahegebracht.

2. Das übernatürliche Gnadenleben ist Teilnahme am innergöttlichen Leben. Drei Gesichtspunkte bieten sich dem Verfasser dar, die er des weiteren verfolgt a) das Wesen des übernatürlichen Lebens als Teilnahme an der göttlichen Natur und göttlichem Leben, b) Mitteilung dieses Lebens durch Christus in den Sakramenten der Kirche, c) Ausgestaltung und Vollendung dieses Lebens durch den hl. Geist. Die innere Verflechtung der Gnadengemeinschaft mit dem innertrinitarischen Lebens wird in der feinsten Weise aus der thomistischen Doktrin herausgeholt.

Wunderle, G., Das religiöse Erleben. Paderborn 1922. Schöningh.

Als Ausgangspunkt zur Untersuchung des religiösen Erlebens bezeichnet der Verfasser das eigene Erleben und Erfahren. Wesentliche Mittel sind die Einschauung in fremdes Leben, gründliches Wissen um den Gehalt der religiösen Formen. Diese Wege führen nur zur Feststellung von typischen Wahrscheinlichkeiten und Regelmäßigkeiten. Darauf geht der Verfasser die Sprachbezeichnungen für das religiöse Erleben durch und versucht ihre psychologische Ausdeutung. Religion ist Leben, da alle Akte des Geistes beteiligt sind. Vor allem betont der Verfasser, daß Religion ein Gegenständliches fordere, daß ein verschwommenes objektloses Fühlen nicht hinreiche. An dritter Stelle motiviert er das Wirklichkeitsbewußtsein des religiösen Erlebens. Der Gegenstand wird nicht vom Denken erzeugt, sondern als ein Wirkliches, vom menschlichen Denken Unabhängiges erfaßt. Das Wirklichkeitsbewußtsein führt zum Problem der Entstehung und Entwicklung des religiösen Erlebens. Der Verfasser verhehlt sich nicht die Schwierigkeiten, die hier für den Religionspsychologen bestehen. In der Frage, ob die Religion lediglich Gemeinschaftsprodukt oder ein individuelles Erzeugnis sei, entscheidet er sich für die vermittelnde Antwort. Beide Faktoren kommen in Betracht, und zwar geht das Individuelle dem Sozialen voran. An der ersten Entstehung der Religion ist nicht nur die Furcht vor niederschmetternden Ereignissen, sondern auch die Freude an erhebenden Naturvorgängen beteiligt und letzthin ist es das Kausalitätsbedürfnis, das zur Religion, zum Glauben an ein über der Natur stehendes Wesen führt. Den Schluß bildet die Untersuchung des außerordentlichen, des mystischen Erlebens. Es ist nur ein höherer Grad des gewöhnlichen religiösen Erlebens, nicht wesentlich verschieden von ihm. Der Verfasser sucht die Typen dieses Erlebens und die Formen der seelischen Betätigung herauszuheben und verteidigt die Bewußtheit des göttlichen Ursprungs der Erlebnisse gegenüber der modernen Religionspsychologie. Sie sind nicht als bloße Werterlebnisse, sondern als Wirklichkeitserlebnisse zu verstehen.

Die Schrift berührt wohltuend durch die sorgsame und besonnene Art der Forschung und Deutung. Sie hält sich gleich fern von Verstiegenheiten wie oberflächlichen Rationalisierungen.

Prof. Dr. Herkenrath, Köln-Deutz.

Husik, Dr. I., A History of Mediaeval Jewish Philosophy. Pp. L. 462. New York: The Macmillan Company, 1916.

This excellent work by Dr. Husik deserves a warm welcome, as it supplies a great desideratum. It is very clear and complete, learned and thorough, and without a trace of pedantry. After a long and admirable Introduction, there are eighteen chapters devoted to individual Jewish philosophers. In this way the author objectively works out the rationalistic movement in mediaeval Jewry from the ninth and tenth centuries up to its decline in Spain and France in the fifteenth century. Husik follows „its ascending curve" through, amongst others, Gabirol, Bahya, and Ibn Daud, to its highest point in Maimonides, and then traces its descent through Gersonides, Crescas, and Albo. He bring out its essential nature as a serious attempt to frame a Jewish Weltanschauung amid the conflict of philosophies and religions. At the close of his work Dr. Husik says: „There are Jews now and there are philosophers, but there are no Jewish philosophers and there is no Jewish philosophy." He shews the reasons for this since the fifteenth century, and for Jewish philosophy never passing beyond the Scholastic stage. Now, the late H. Cohen was a German philosopher, not a Jewish one, but his recent remarkable work, „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums", is yet, in a sense, a product of the Jewish mind, which it would be interesting to relate, along with any similar phenomena, to past Jewish philosophy.

There is an excellent Bibliography, in which the German literature has due place. But it should have included the Art. on „Judaism" in Vol. VII of the Hastings' „Ency. of Religion and Ethics", and the „Histoire de la Philosophie Médiévale", by M. de Wulf. There are also valuable Notes, a list of Rabbinic Passages, and a good Index. I warmly recommend the book. J. Lindsay.

Schroeder, K., Platonismus in der Englischen Renaissance, vor und bei Thomas Eliot. Pp. IX. 153 + 106. Berlin: Mayer & Müller, 1920.

This is an interesting and well-documented work, and reflects much credit upon the author, as dealing with the literature of a country other than his own. It is made up of nine chapters dealing with the following subjects: Plato in England before the sixteenth century (in three parts); life and works of John Colet; of Erasmus; of Thomas More; of Thomas Starkey; of Thomas Eliot; of Roger Ascham; of Campion and Mulcaster; and of the Courtier. The chapters are all very clearly and interestingly written, with constant footnotes and references. In dealing with Erasmus, the author has naturally leaned on the works of Froude, Seebohm, and Morley, as authorities. To them I now add: „Erasmus: His Life and Character, as shown in his Correspondence and Works." By R. B. Drummond. 2 vols: London, 1873. Also, „Erasmus, and other Essays". By M. Dods, London, 1891.

The last one hundred and six pages are a „Neudruck von Sir Thomas Eliot's ‚Disputacion Platonike'" and are, as such, of much interest.

The book belongs to the important „Palaestra" Series, to which it forms a valuable addition. J. Lindsay.

Laotse, Der Anschluß an das Gesetz oder der große Anschluß. Versuch einer Wiedergabe des Taoteking von Carl Dallago. Innsbruck. MCMXXI. Brenner-Verlag.

Der Verf., der sich als sprachunkundiger Verehrer des Geistes der altchinesischen Weisen bekennt, hat es versucht, den Taoteking, der ihm als Evangelium des reinen Menschentums gilt, an der Hand dreier, von ihm als unzulänglich beurteilter Übersetzungen und Übertragungen in einer „eigenmächtigen freien Wiedergabe", die übrigens bereits im Brenner Jahrbuch 1915 veröffentlicht war, dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen. Für die Art dieser Wiedergabe beruft er sich auf die eigene Klarheit, die er durch hingebendes Eindringen in das Stoffliche des Vorwurfs erlangt habe. Für das chinesische Wortzeichen „Tao" hat der Verf. den Ausdruck „Anschluß an das Gesetz" (an das ewige, verhangene Gesetz des Alls) gewählt und glaubt, dem Verständnis damit wirksam entgegenzukommen. Allerdings wird dieser Ausdruck der verwickelten Vielseitigkeit des Taobegriffs ebensowenig gerecht wie irgendein anderer, aber die Sprache ist eben doch an bestimmte Wortausdrücke gebannt. Inhaltlich und sprachlich ist der vom Verf. gelieferte Text durchaus anzuerkennen und findet in dem Vorwort des Werkes eine eingehende Begründung.

B. v. Kern, Berlin.

Schwertschlager, Joseph, Philosophie der Natur, Philosophische Handbibliothek, Bd. III u. IV, Kempten-Regensburg-München 1921. Joseph Kösel und Friedrich Pustet.

Das Werk stellt gewissermaßen eine systematische Enzyklopädie der gesamten Naturwissenschaften in einheitlicher Behandlung des Inhalts und einheitlicher Durchführung der von vornherein angelegten Gesichtspunkte dar. Angelegt und durchgeführt im Sinne einer Naturphilosophie, die betreffs des rein naturwissenschaftlichen Inhalts durchaus auf modernem Standpunkt steht und den Stempel vorurteilsfreier Wissenschaftlichkeit an sich trägt, stellt das Werk in seinem philosophischen Gehalt sich auf den Standpunkt eines kritischen Realismus, in welchem der Verf. den Stoff als eine absolute Realität (im Sinne des aristotelischen Stoffbegriffs) auffaßt und ihn in engste Beziehung setzt zu den Attributen der Quantität und der Ausdehnung. Gleich realistisch behauptet der Verf. die Erkennbarkeit der Dinge an sich und behandelt in eingehender geschichtlicher und systematischer Darstellung sowohl die allgemeinen naturwissenschaftlichen Begriffe, Grundsätze und Anschauungen als im einzelnen das Weltsystem und seine Entwicklung sowie insonderheit den Bereich des Lebens mit all den Problemen die in ihm enthalten sind. Hier vertritt er einen abgeklärten Vitalismus,

einen psychophysischen Dualismus und eine begrenzte Geltung der Deszendenztheorie.

Grundsätzlich stellt sich der Verf. durchaus auf den theistischen Standpunkt und orientiert nach ihm auch seine Naturphilosophie. Alldem legt er das aristotelisch-scholastische Begriffssystem zugrunde und erstrebt eine induktive Metaphysik der Natur, zu der jede wahre Naturphilosophie hinstreben müsse, alles in allem ein einheitliches und geistig korrektes Weltbild, das ebenso unser Kausalitätsbedürfnis befriedige wie auch ethisch annehmbar sei. In diesem Weltbilde ist das Materielle der allgemeinste Gattungsbegriff des Sinnfälligen. Die Einheit des Universums erklärt sich aus der gegenseitigen Korrelation der Weltdinge und ihrer einseitigen Relation zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter, dem persönlichen Gesetzgeber, derart, daß der ausnahmslosen Kausalität der Welt deren ausnahmslose Finalität sich beigesellt. Der Lebensgrund und der Grund der organischen Einheit ist ein dynamisch-psychisches Prinzip (Entelechie, Seele), das in Verbindung mit der Materie die Substanz des Organismus nach dessen innerstem Kern und Wesen, also den lebendigen beseelten Leib bildet. Die menschliche Geistesseele fällt nicht einfach mit jener organischen Seele zusammen, sondern überragt sie, und zwar auch bezüglich ihrer Existenz und wird unmittelbar hervorgebracht durch göttliche Potenz.

Damit dürfte die Tendenz des vorliegenden Werkes ausreichend gekennzeichnet sein, ohne daß übrigens die Fülle des naturwissenschaftlichen Inhalts durch jene Tendenz erdrückt oder der objektiven Kritik entzogen wäre. B. v. Kern, Berlin.

Becher, Erich, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften. München 1921. Duncker u. Humblot.

Den äußeren Rahmen für den Inhalt des Werkes bildet die Einteilung der Wissenschaften, und zwar zielt der Verf. auf eine adäquate, dem Ganzen der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften angemessene Einteilung ab. So scharf die begriffliche Scheidung von Ideal- und Realgegenständen und von Ideal- und Realerkenntnissen ist, so können doch die Idealobjekte und Idealurteile aus den Realwissenschaften nicht ausgeschieden werden; deshalb bleibt eine Sonderung von Ideal- und Realwissenschaften mit Schwierigkeiten verknüpft und bietet keinen geeigneten Anhalt für eine allgemeine Einteilung der Wissenschaften. Der Verf. geht daher von den Realwissenschaften aus, unterzieht diese einer eindringenden wissenschaftstheoretischen Betrachtung und strebt als eigentliches Ziel seiner Arbeit eine vergleichende Wissenschaftslehre an, die mit erschöpfender Vollkommenheit und eindringender Kritik durchgeführt wird.

Mag man von den Gegenständen oder von den Methoden oder von den Erkenntnisgrundlagen ausgehen, überall bewährt sich als natürliches, adäquates, als oberstes und allgemeingültiges Einteilungs-

prinzip die Unterscheidung von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, die sich zusammenschließen in einer übergeordneten Metaphysik. Diese Metaphysik wird definiert als die auf das Gesamtwirkliche eingestellte Realwissenschaft mit selbständigen, nur ihr eigentümlichen Problemen, die das Gesamtwirkliche als Ganzes und zugleich die Verhältnisse der Bestandteile zum Ganzen umfassen, während die sonstigen Realwissenschaften Einzelwissenschaften sind, welche die Wirklichkeitsbestandteile ohne Einstellung auf die Gesamtwirklichkeit erforschen. Innerhalb dieses Rahmens und in diesem Sinne behandelt der Verf. die einzelnen Realwissenschaften in ihrem Wesen, ihren Methoden und ihren Erkenntnisgrundlagen und stellt ihre Eigenartigkeiten, ihre Ziele, Wege und Ausgangspunkte fest. Aus der Verschiedenartigkeit der Gegenstände der einzelnen Wissenschaften ergibt sich die der Methoden und auch die Andersartigkeit der Erkenntnisgrundlagen. So fällt die gegenständliche Unterscheidung von Ideal- und Realwissenschaften mit der nach Methoden und Erkenntnisgrundlagen sich richtenden Zerlegung des Wissenschaftsreiches in vorwiegend apriorisch-deduktive und empirisch-induktive Disziplinen zusammen, und der gegenständlichen Einteilung der Realwissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften entspricht die Sonderung der Methoden und der Erkenntnisgrundlagen in solche der Sinneswahrnehmungen und der Selbst- (nebst Fremd-) wahrnehmung. Zu dem gleichen Ergebnis führt auch ein zweiter Weg, der von den Teildisziplinen der Wissenschaftslehre (Wahrheitstheorie, Erkenntnistheorie, Logik) ausgeht, woraus geschlossen werden kann, daß die Zahl der Einteilungsgesichtspunkte mit den dargelegten Prinzipien in der Tat erschöpft ist.

Die Kulturwissenschaften und die Psychologie subsumiert der Verf. gemeinsam unter die Geisteswissenschaften, bekämpft die Einteilung in individualisierende und generalisierende Wissenschaften (Rickert) und ebenso die Einteilung in nomothetische und idiographische Wissenschaften (Windelband) und verwirft auch die Kulturwertbeziehung. In gleicher Weise werden die empirischen und die apriorischen Grundlagen der Erkenntnis, insbesondere die Regel- und Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung, der Ding- und Substanzbegriff, das Kausalprinzip und die sog. Willensfreiheit, die Voraussetzung einer bewußtseinstranszendenten Körperwelt und die des Fremdseelischen, ferner die Zweckforschung, die Werturteile und der Entwicklungsbegriff einer durchdringenden Kritik unterworfen.

Doch gibt alles dies nur einen flüchtigen Überblick über die Reichhaltigkeit des Werkes, die in einem Referat nicht zu erschöpfen ist, sondern die gesamte Theorie der Wissenschaften in eingehenden Untersuchungen umfaßt. Wenn auch in untergeordneten Einzelheiten mit den Auffassungen des Verf. gerechtet werden könnte, so stellt das Ganze des Werkes sich doch als eine grundlegende Arbeit von umfassendem Charakter und von nachhaltiger Bedeutung dar.

B. v. Kern, Berlin.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Alliata, G., Das Wesen der Kraft und die Einheit des Weltbildes. Leipzig, Hillmann.

— Verstand contra Relativität. Ebd.

— Das Weltbild der Äthermechanik. Ebd.

Beier, Fr., Der Liebestod. Pfullingen, Baum.

Brentano, Franz, Die Lehre Jesu. Herausg. von A. Kastil. Leipzig, Meiner.

— Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 2. Auflage Hrsg. von O. Kraus. Ebd.

Deussen, P., Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Unger.

Deneffe, A., Kant und die katholische Wahrheit. Freiburg, Herder.

Diestel, E., Der Teufel als Sinnbild des Bösen. Berlin, Unger.

Dorm, T., G. Heymans psychischer Monismus. Tübingen, Osiander.

Dreiling, R., Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges. Paderborn, F. Schöningh.

Engelhardt, V., Weltbild und Weltanschauung. Leipzig, Reclam.

Fichte, Joh. G., Beitrag zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution. Herausg. von R. Strecker. Leipzig, Meiner.

— Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Ebd.

Friedmann, C., Psychologische Momente in der Ableitung des Apriori bei Kant. S. A. aus „Kantstudien" Bd. XXVI.

Fritzsche, R. A., Hermann Cohen. Berlin, Br. Cassirer.

Geschichtskalender, Deutscher. Herausgeber Fr. Purlitz (Januar-Juni 1921). Leipzig, Meiner.

Grabmann, M., Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas v. Aquin. Paderborn, Ferd. Schöningh.

Grupp, G., Die Verweltlichung des Lebens in der Neuzeit. Ebd.

Heimsoeth, H., Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. Berlin, Stilke.

Hessen, Joh., Hegels Trinitätslehre. Freiburg, Herder.

Heynacher, M., Goethes Philosophie aus seinen Werken. Leipzig, Meiner.

Höffding, H., Der Relationsbegriff. Leipzig, Reisland.

Kafka, G., Sokrates, Platon und „der sokratische Kreis". München, Reinhardt.

Kreis, Fr., Die Autonomie des Ästhetischen in der neueren Philosophie. Tübingen, Mohr.

Laue, H., De Democriti fragmentis ethicis (Diss.). Göttingen 1921.

Leisegang, H., Pneuma Hagion. Leipzig, Hinrichs.

Plaut, P., Geistige Wiedergeburt. Berlin, Melnik.

Rackl, M., Lebenskräfte im Dogma. Paderborn, F. Schöningh.

Reche, Das Denken in Zwiegestalt. Dortmund (Bismarckstraße 39).

Reimann, A., Sebastian Franck als Geschichtsphilosoph. Berlin, Unger.

Skala, R., Untersuchung der Erfahrungsgrundlage für die unwillkürlichen metaphysischen Gedanken. Wien.

Stölze, R. Das Problem des Lebens in der heutigen Philosophie. Paderborn, F. Schöningh.

Sylvester, J., Menschliches. Miniaturen aus der Natur. Freiburg, Jul. Boltze.

Vorländer, K., Immanuel Kants Leben. Leipzig, Meiner.

Wunderle, G., Das religiöse Erleben. Paderborn, Ferd. Schöningh.

Zickendraht, K., Kants Gedanken über Krieg und Frieden. Tübingen, Mohr.

B. Englische Literatur.

Moore, G. E., Principia ethica. Cambridge, University Press.

Mordall, Ph., The origin of letters and numerals. Philadelphia.

C. Französische Literatur.

Bouyges, P. M., Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen-age. Beyrouth, Impr. catholique.

Dupréel, E., La légende socratique et les sources de Platon. Bruxelles, Robert Sand.

Fénelon, Ecrits et lettres politiques. Introduction et notes de Ch. Urbain. Paris, Bossard.

La Mettrie, L'homme-machine suivi de l'art de jour. Introduction et notes de M. Solovine. Paris, Bossard.

Proudhon, P.-J., Du principe fédératif. Introduction et notes de Charles-Brun. Paris, Bossard.

D. Italienische Literatur.

Monroe, P. — E. Codignola, Breve corso di storia dell' educazione. Vol. I. Firenze, Vallecchi.

Vivante, L., Della intelligenza nell' espressione. Roma, Maglione & Strini.

E. Skandinavische Literatur.

Vannérus, A., Vetenskaps-Systematik. Stockholm, Bonnier

Gedruckt bei A. W. Hayn's Erben, Potsdam.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von

Ludwig Stein

XXXV. Band

Neue Folge

XXVIII. Band

Berlin

Verlag von Leonhard Simion Nf.

1923

Inhalt.

Seite

I. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des französischen Materialismus. Von S. Rudnianski 3
II. Hippodamos de Milet. Par Pierre Bise 13
III. Die Lehre des Protagoras und ihre Darstellung in Platons Theätet. Von Friedrich Kreis 43
IV. Le séjour de Leibniz à Paris (1672—1676). Par M. Davillé. (Suite et fin) 50
V. Theophrast und die Vorsokratiker. Von Dr. Max Mühl 62
VI. Der Begriff der Nachahmung (Imitation) in der Ästhetik J. J. Rousseaus. Von W. Fräßdorf 103
VII. Anfänge des griechischen Naturrechts. Von Victor Ehrenberg 119
VIII. Kants formale Theorie der Sittlichkeit. Von M. Lewinski 144
IX. Thales und der Magnetstein. Von Dr. Frankl 151
X. Wilhelm Schuppe (1836—1913). Ein Gedenkblatt zu seinem zehnjährigen Todestage von Albert Pagel 158
Rezensionen 67, 163
Zur Besprechung eingegangene Werke 95, 190

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
XXXV. Band. 1. und 2. Heft.

I.

Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des französischen Materialismus*).

Von
S. Rudnianski.

Der sog. „französische Materialismus" gehört, seiner geschichtlichen Bedeutung gleichsam zum Trotz, zu den bis zur letzten Zeit am wenigsten erforschten philosophischen Richtungen. Wer sich in den mannigfaltigen und verwickelten Gängen dieser Richtung orientieren will, kann auch heute nicht das epochenmachende Werk F. A. Langes, die „Geschichte des Materialismus" entbehren. Von keinerlei „Konstruktionssucht" gebunden, hatte unter den Historikern der Philosophie zuerst Lange jene „Wirkung der Praxis" gewürdigt, die in jedem Augenblick die regelmäßige theoretische Entwicklung zu durchkreuzen vermag. Die Anwendung dieses auf der historischen Erfahrung aufgebauten Satzes an die Geschichte des französischen Materialismus ermöglichte es Lange z. B. die geschichtliche Priorität de la Mettries vor Condillac zu zeigen, obwohl es den eingefleischten Systematikern besser in den Kram paßte, den angeblich nur vom Lockeschen Empirismus herstammenden „reinen Sensualismus" dem „groben Materialismus" vorangehen zu lassen. Dann trug auch die Objektivität Langes viel zur Ehrenrettung einiger besonders arg mißhandelten Namen der französischen Materialisten bei. Und doch, sollte man sich

*) Abschnitt aus einer größeren Arbeit über „die Stellung des französischen Materialismus in der Geschichte der Philosophie".

über den französischen Materialismus nur an der Hand des Langeschen Werkes orientieren, würde man dann in einem, aber höchst wichtigen Punkte einen grundfalschen Begriff über das Wesen der in Frage kommenden Richtung bekommen — einen Begriff, der bis heute unter den Historikern der Philosophie viel verbreitet ist.

Es wird die Aufgabe dieses Aufsatzes sein, mit jenem Begriff des „dogmatischen Materialismus" französischer Prägung einmal aufzuräumen, da diese falsche Benennung einer unvoreingenommenen Quellenforschung als Hindernis am Wege steht. Seltsamerweise hat diese Benennung derselbe Lange geschmiedet, der einmal im Vorbeigehen eine tiefe Bemerkung über den Skeptizismus als die ursprünglich beliebte Philosophie der Franzosen geäußert hat[1]). Diesen von den Skeptikern des Altertums und der Renaissance so stark beeinflußten Materialisten sollten aber, nach Langes vielfach wiederholter Meinung, erkenntnistheoretische Zweifel und Grübeleien ganz fern liegen. Denn tatsächlich sah er nur beim eklektischen Voltaire „einen rohen, unbewußten Anfang des Kantschen Standpunktes[2])", nur beim Robinet fand er ein „bedeutsames Element der Kantschen Lehre[3])", dagegen vermochte er, außer Robinet, bei keinem der französischen Materialisten sogar Keime einer Erkenntniskritik zu bemerken, obgleich Robinet über die „Dinge an sich" nur diejenige Ansicht wiederholte, die bereits vor ihm Helvétius und Holbach entwickelt hatten. Und gerade diesen Robinet zählt Lange unter die entschiedensten Materialisten, während er sowohl den „eitlen und oberflächlichen" Helvétius, der in der Wirklichkeit einer der folgerichtigsten Vertreter des französischen Materialismus war, als auch Buffon und Grimm nur „in die Nähe" des

[1]) „So mächtig blieb der Einfluß der skeptischen Richtung in Frankreich, daß noch unter den Materialisten des 18. Jahrhunderts selbst diejenigen, welche man als die extremsten und entschiedensten nennt, von der geschlossenen Systematik eines Hobbes weit entfernt sind . . . Selbst de la Mettrie, unter allen Franzosen des 18. Jahrhunderts derjenige, welcher sich am engsten an den dogmatischen Materialismus Epikurs anschloß, nennt sich selbst einen Pyrrhonianer und bezeichnet Montaigne als den ersten Franzosen, der es wagte, zu denken." S. „Gesch. d. Mat.", 5. Aufl., Leipzig 1896, 1. Bd., IV. Abschnitt, S. 298.

[2]) l. c. S. 304.

[3]) l. c. S. 314.

Materialismus stellt. In der Tat, ein seltsames Merkmal der Zugehörigkeit zum materialistischen Lager!

Nun, die Ursache dieser begrifflichen Verwirrung läßt sich leicht enträtseln, sobald wir uns erinnern, daß Lange zwar als Historiker mit dem Hegelschen Schematismus gründliche Abrechnung gehalten hat, dafür aber als Erkenntnistheoretiker alle philosophischen Systeme im Kant wie einst Malebranche alle Dinge in Gott sah. Also konnte sich der große Historiker des Materialismus nicht vorstellen, daß es auch geraume Zeit vor Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft" Leute, und noch dazu unter den Materialisten hatte geben können, die das Erkenntnisproblem kritisch faßten. Daher las er auch ihre Werke mit vorgefaßter Meinung.

Wollen wir im Lichte der eigenen Aussagen der Hauptvertreter des französischen Materialismus sehen, was es mit dem Vorwurf des „Dogmatismus" auf sich hat.

Was zunächst die Methode der französischen Materialisten anbetrifft, so dürfte man gleich feststellen, daß sie keineswegs Anhänger des „blinden Empirismus" sind. Hat sich doch der erste und verwegenste unter ihnen, de la Mettrie, über diesen Empirismus geäußert, er dürfe erst durch die „vortrefflichen Descartschen Regeln" geläutert sein, um der wissenschaftlichen Forschung dienen zu können[1]). Daß de la Mettrie in diesem Sinne seine Methode auch anzuwenden wußte, bezeugt uns Lange: „Man beachte" — sagt dieser — „die Behutsamkeit und den Scharfsinn, mit welchem der ‚unwissende und oberflächliche' Lamettrie hier zu Werke geht. Er hätte gewiß nicht den Fehler Moleschotts . . . gemacht" usw.[2]).

Dieselben Eigenschaften kennzeichnen ebenfalls die Methode anderer französischer Materialisten. „Wir müssen" — so sagt Helvétius — „der Beobachtung Schritt für Schritt folgen, uns aufhalten, sobald sie uns im Stiche läßt, und den Mut haben, das nicht zu wissen, was zu wissen zurzeit unmöglich ist[3])." Der „dogmatische" Holbach empfiehlt in diesem letzteren Falle, „sich mit der Einsicht zu begnügen, daß es in der Natur

[1]) „Discours Préliminaire" zu den „Oeuvres Philosophiques", London 1751. S. XXXVIII.

[2]) „Gesch. d. Mat.", S. 418 (Anmerkung). Von mir gesperrt.

[3]) „De l'esprit", T. I. Disc. I, Ch. IV. Von mir gesperrt.

Kräfte gibt, die uns unbekannt sind[1])". Soviel über die Methode des französischen Materialismus.

Es drängt sich aber noch die Frage auf, ob die Behutsamkeit bei Anwendung dieser Methode auch mit einer scharfsinnigen Fassung der Bedingungen unserer Erkenntnis und Bestimmung ihrer Grenzen gepaart sei, ob im Gegenteil Lange mit seiner Behauptung, daß „der Materialismus hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge nimmt", daß er sich keine Fragen stelle, wie etwa: „Sind die Dinge so, wie sie scheinen? Sind sie überhaupt[2])?" — recht habe?

Wie bekannt, sahen die französischen Meterialisten in den Sinnen die Urquelle aller Erkenntnis, wie es de la Mettrie am Ende seiner „Histoire naturelle de l'âme" in lapidarer Weise ausdrückt: „Keine Sinne, keine Ideen. Je weniger Sinne, desto weniger Ideen. Wenig Erziehung, wenig Ideen. Keine Sinneseindrücke, keine Ideen." Die Anhänger dieser Richtung waren sich auch dessen bewußt, daß, sobald man eine bestimmte physische Organisation als Vorbedingung der Erkenntnis annehme, die letztere von vornherein subjektiv gefärbt werde: „Der größte Teil unserer Empfindungen oder Ideen" — sagt de la Mettrie — „hängt solchermaßen von unseren Organen ab, daß er sogleich mit den letzteren sich ändert[3])."

Auf die daraus direkt sich ergebende Frage, ob die Dinge überhaupt da seien, ob ihre Existenz absolut sicher sei, antwortet Helvétius, für uns sei nur unsere eigene Existenz evident, dagegen die Existenz der Körper nur eine Wahrscheinlichkeit — „eine Wahrscheinlichkeit, die ohne Zweifel sehr groß und im praktischen Leben so gut wie Evidenz, indessen nur Wahrscheinlichkeit ist[4])". Auch de la Mettrie, jenes „enfant perdu" der materialistischen Philosophie, bemerkt, wie es selbst Lange einmal gesteht, „sehr fein, daß ich im Grunde nur meiner eigenen Empfindung unmittelbar gewiß sei". Daß andere Menschen auch empfinden, schließe

---

[1]) „Système de la Nature", T. I. p. 38. Londres 1781.
[2]) „Gesch. d. Mat.", S. 378.
[3]) Abrégé des systèmes", § VII (Spinoza), p. 237.
[4]) Gesammelte Werke. Paris 1828. T. I, p. 5—6 (Anmerkung).

ich . . . aus dem Ausdruck ihrer Empfindungen in Gebärden und Tönen[1]).

Nimmt der französische Materialismus „hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge", nimmt er sie etwa so, „wie sie scheinen"? Die Kennzeichnung der Existenz der Körper nur als einer Wahrscheinlichkeit bestimmt schon im voraus die Antwort auf die obigen Fragen. Der französische Materialismus identifiziert keineswegs Dinge mit Erscheinungen[2]), ja er scheint manchmal sogar die Möglichkeit irgendwelchen Wissens vom Wesen der Dinge zu verneinen. „Wir sind" — sagt Robinet — „von Natur unfähig, das zu erkennen, was das Wesen der Dinge ausmacht, wir verfügen über keine Mittel, es zu ergründen. Das Erkennen der Wesen (des essences) liegt außerhalb unserer Kräfte[3])." Übrigens wisse die Seele vom eigenen Wesen „nicht mehr als von anderen[4])".

Man könnte darauf erwidern, die Anschauungen Robinets, in denen bereits Lange „ein bedeutsames Element der Kantschen Lehre" gefunden hat, seien noch für die Stellung anderer „dogmatischer" Materialisten nicht maßgebend. Nun behauptet aber der angeblich dogmatischste unter ihnen, der von mir schon vorher zitierte Verfasser der „Histoire naturelle" . . . daß „das Wesen der Menschen- und Tierseele ebenso, wie das Wesen der Materie und der Körper, unbekannt ist und es immer bleiben wird[5])". Noch entschiedener drückt sich in dieser Hinsicht Holbach aus: „Wir kennen nur die Schale der Erscheinungen" („nous ne connaissons que l'écorce des phénomènes")[6]).

Nach den oben angeführten Belegen scheint die Stellung des französischen Materialismus mit dem Standpunkt der „kritischen Philosophie" übereinzustimmen, da der Materialismus einerseits

[1]) „Histoire naturelle de l'âme" S. 98. Vgl. auch „L'homme machine" S. 41.

[2]) „Die Empfindungen" — sagt de la Mettrie — „repräsentieren keineswegs die Dinge so, wie sie an sich sind, da die Empfindungen von den körperlichen Teilen, die ihnen Eingang öffnen, gänzlich abhängen." S. „Hist. natur.", Kap. X, § 14, S. 119.

[3]) „De la Nature", Amsterdam 1768, Bd. I, S. 265.

[4]) Ibid. S. 254.

[5]) S. 85.

[6]) „Syst. de la Nat.", Teil II, S. 109. Von mir gesperrt.

die Existenz der Dinge an sich und ihre Wirkung auf uns anerkennt, andererseits diese Dinge so gut als für absolut unerkennbar hält. Tatsächlich ist der französische Materialismus im ersten Punkte ebenso metaphänomenalistisch wie die Kantsche Philosophie. Dagegen ist im zweiten Punkte die Übereinstimmung mit der erkenntnistheoretischen Stellung Kants, wie ich es bald zeigen werde, nur scheinbar; jener Schein wird eigentlich durch die manchmal allzu große Vorsicht hervorgerufen, er entspringt einer die Ausführungen der französischen Materialisten kennzeichnenden Furcht, den Boden der „Erfahrung und Beobachtung" zu verlassen. Mit einem Worte, die Behauptung, die Dinge an sich seien absolut unerkennbar, ist bei den in Frage kommenden Denkern nur eine Ausdrucks-, nicht aber eine Denkweise.

Die wirklich motivierte, nicht bloß aphoristisch gefaßte Anschauung des französischen Materialismus über die Dinge an sich finden wir in den folgenden Worten des Verfassers oder vielmehr der Verfasser des „Système de la Nature", das, wie wir heute wissen, auch die Spuren der Mitarbeit Lagranges, Diderots und Naigeons trägt: „Wenn hinsichtlich der unsere Sinne anregenden und Empfindungen hervorrufenden Substanzen uns nur ihre Einwirkungen auf unsere Sinne bekannt sind, wenn wir auf Grund jener Einwirkungen den genannten Substanzen gewisse Eigenschaften zuschreiben, so sind diese letzteren wenigstens etwas Bestimmtes, etwas, das in uns klare Ideen erzeugt. So oberflächlich auch die Erkenntnis sein sollte, die uns durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelt wird — es ist doch die einzige Erkenntnis, welche für uns möglich ist, und da wir eine bestimmte Organisation besitzen, müssen wir uns folglich mit dieser Erkenntnis zufriedenstellen[1])."

Es ist der Mühe wert, sich etwas länger bei dieser Stelle des „Systems" aufzuhalten: sie gibt einen ungemein klaren Begriff sowohl über den Punkt, wo sich der französische Materialismus mit Kantscher Philosophie berührt, als über den Unterschied zwischen den beiden erkenntnistheoretischen Stellungen. Wie aus dem obigen erhellt, erkennen die Verfasser des „Système de la Nature", daß außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von ihm Dinge

[1]) „Syst. de la Nat.", Teil II, S. 127. Von mir gesperrt.

(„Substanzen") existieren. Diese Dinge, deren Wesen uns bekannt ist, wirken auf unsere Sinne ein und erzeugen gewisse Empfindungen; gemäß diesen letzteren schreiben wir den Dingen die oder jene Eigenschaften zu. Die erwähnten Empfindungen seien also die einzigen (oberflächlichen und höchst beschränkten) Kenntnisse, die wir von den Dingen an sich besitzen.

Da haben wir die der Kantschen entgegengesetzte erkenntnistheoretische Stellung des französischen Materialismus, die zugleich auch von den Kantschen inneren Widersprüchen frei ist. Denn obgleich Kant schon in der Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie die Existenz einer von dem Verstande unabhängigen Wirklichkeit annahm, zählte er doch den Begriff der Existenz selbst, den er als reinen Verstandesbegriff deduziert hatte, unter den Kategorien, die man auf die Wirklichkeit an sich nicht anwenden darf. Zu den Kategorien, die auf die Dinge an sich nicht angewandt werden dürfen, sollte nach Kant auch die Kategorie der Ursache gehören, obwohl er anderseits behauptete, unser Bewußtwerden der äußeren Dinge komme durch die Wirkung derselben zustande.

Nun ist der französische Materialismus insofern von diesen Widersprüchen frei, als er meint, wir seien imstande, „einige Eigenschaften und Qualitäten" der Materie „nach der Art, wie diese auf uns wirkt[1])", zu erkennen. Jene Eigenschaften seien zwar „ganz relativ und willkürlich", wie sie de la Mettrie nennt[2]), aber „obgleich wir keine Idee über das Wesen der Materie haben, müssen wir doch jene Eigenschaften der letzteren anerkennen, die unsere Sinne darin entdecken[3])".

Unsere Erkenntnis reicht also über die „Schale der Erscheinungen" hinaus. Damit ist noch keineswegs gesagt, daß die Erkenntnis absolut sei; die französischen Materialisten sind — weder in ihrer Methode, noch in ihrer Erkenntnistheorie — Metaphysiker, wie man es noch heutzutage vielfach annimmt. Das bereits von mir zitierte „Système de la Nature", das von Lange das „Gesetzbuch des französischen Materialismus" genannt wurde, beginnt mit den folgenden Worten:

— — —

[1]) „Syst. de la Nat.", S. 116.

[2]) „Abrégé des systèmes". § VII (Spinoza), S. 237.

[3]) „Hist. nat. de l'âme", Kap. III, S. 89.

„Der Mensch ist ein Geschöpf der Natur: er lebt in ihr und folgt ihren Gesetzen; selbst in seinen Gedanken ist er außerstande, ihre Grenzen zu überschreiten. Umsonst strebt sein Geist dahin, sich über die Schranken der sichtbaren Welt wegzusetzen: stets wird er gezwungen zu dieser Welt zurückzukehren."

Um die wichtigsten Einwendungen, die hier gemacht werden können, gleich vorwegzunehmen, werde ich mich bemühen zu beweisen, daß weder die „Natur" den Verfassern des „Systems" ein metaphysischer Begriff bedeutete, noch die „Materie" bei ihnen und bei den anderen französischen Materialisten ein absolutes, ewig existierendes Wesen war, wie sie etwa den Verfechtern des vulgären „naturwissenschaftlichen Materialismus" vorschwebte.

Hören wir zuerst, was Holbach in „Le bon sens puisé dans la nature" über die Natur sagt: ein „ens rationis" nach den Metaphysikern, ist sie in der Tat bloß „ein Ausdruck, dessen wir uns bedienen, um die Gesamtheit allerhand Wesen, Materien, zahlloser Kombinationen und mannigfaltiger Bewegungen zu bestimmen, deren Zeugen unsere Augen sind".

Dieser Standpunkt des erkenntnistheoretischen Nominalismus ist auch für Helvétius' Bestimmung der Materie maßgebend. „Wenn man dessen (d. h. des Wortes ‚Materie' — S. R.) Bedeutung zuerst fixiert hätte" — sagt dieser —, „so hätte man erkannt, daß die Menschen sozusagen die Schöpfer der Materie sind, daß die Materie kein Wesen ist, daß es in der Natur nur Individuen gibt, denen man die Namen Körper gegeben hat und daß man unter dem Worte Materie nur die Sammlung der allen Körpern gemeinsamen Eigenschaften verstehen kann[1])."

Jene Eigenschaften sind nach den Verfassern des „Systems" in den „verschiedenen Eindrücken oder den Veränderungen, welche sie in uns erzeugen", begründet[2]), also „wir kennen die Materie nur durch die Wahrnehmungen, Empfindungen und die Ideen, welche sie uns gibt: danach beurteilen wir sie wohl oder übel der besonderen Anlage unserer Organe entsprechend[3])". Dies ist auch

[1]) „De l'esprit", Bd. I. Disc. I. Ch. IV. Von mir gesperrt.

[2]) „Syst. de la Nat." I, S. 28; wir finden ebenda noch folgende Bestimmung der Materie: „Für uns ist die Materie das, was unsere Sinne in irgendeiner Weise affiziert." Von mir gesperrt.

[3]) Ibid. II. S. 91—92.

die einzige Weise, um die Materie zu erkennen, denn sobald wir die letztere den Körpern oder ihren „Formen" entblößen, „werden wir außerstande sein, irgendwelchen Begriff von ihr zu haben[1])".

Inwiefern sind die Eigenschaften der Materie erkennbar, was können wir darüber bestimmt wissen?

Es ist bekannt, wie die Vertreter des „naturwissenschaftlichen" Materialismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diese Frage beantworteten: alles, was man heutzutage Bewußtseinserscheinungen zu nennen pflegt, sollte nach ihrer Meinung lediglich ein Erzeugnis der Materie sein, die — man lese z. B. „Stoff und Kraft", Büchners — über zahllose und ewige Kräfte verfüge, welche der ebenfalls ewigen Bewegung gleichzusetzen sind. Was dagegen die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts anbetrifft, so hatten diese keineswegs, wie Büchner, behauptet, daß man alle Kräfte der Materie auf die Bewegung zurückführen könnte, oder, wie Moleschott, daß der Gedanke nur die Bewegung der Materie sei. „Die Natur der Bewegung" — sagt de la Mettrie — „ist uns ebenso unbekannt wie die der Materie. Ebensowenig haben wir ein Mittel zum Verständnis dafür, wie Bewegung in der Materie entsteht[2])." Auch das „Denken" betrachtet er nur als eine der Eigenschaften, welche der Materie zuzuschreiben sind: „Ich halte" — lesen wir einige Seiten weiter — „das Denken so wenig für unvereinbar mit der organisierten Materie, daß es mir vielmehr eine ihrer Eigenschaften, ebensogut wie die Elektrizität, die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung usw., zu sein scheint[3])."

Man beachte die vorsichtige Ausdrucksweise de la Mettriés: er behauptet nicht apodiktisch, das Denken sei nur die Eigenschaft der organischen Materie, sondern er stellt bloß eine Frage, die er nicht in einem entscheidenden Sinne zu beantworten wagt, weil

---

[1]) „Hist. nat. de l'âme", Kap. IV. S. 91.

[2]) „Der Mensch eine Maschine", übers. v. M. Brahn, Leipzig 1909, S. 57. Man vergleiche damit die folgenden Worte Holbachs: „Diese Eigenschaft der Materie, die wir Sensibilität nennen, ist ein sehr schwer zu lösendes Rätsel" . . . „Aber die einfachsten Bewegungen unserer Körper" — gibt er hinzu — „sind für jeden, der über sie nachdenkt, ebenso schwer zu lösende Rätsel." S. „Le bon sens puisé dans la nature" à Paris, l'An I de la République I. p. 177.

[3]) „Der Mensch eine Maschine" S. 61. Von mir gesperrt.

wir „das verknüpfende Band" zwischen der Materie und der „wunderbaren Eigenschaft des Denkens" nicht sehen können, „denn die Grundlage dieser Eigenschaft ist uns in ihrem Wesen unbekannt[1])". „Wir wissen nicht" — sagt de la Mettrie andernorts —. „ob die Materie an sich eine unmittelbare Empfindungsfähigkeit besitzt oder dieselbe nur vermittelst der Veränderungen oder Formen, zu welchen sie fähig ist, erwerben kann[2])."

Wenn er (im „Homme-Plante"), wie Diderot (im „Gespräch zwischen d'Alembert und Diderot"), geneigt ist, die von ihm gestellte Frage über die Art des „verknüpfenden Bandes" im spinozistischen Sinne — der Beseelung der Materie — zu beantworten, so ist es bloß eine Hypothese, die mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die anderen besitzt. Nicht anders dachten darüber auch Holbach und Helvétius. Nach Holbach ist die Beseelung der Materie nur eine der zwei möglichen Vermutungen: „Entweder ist die Empfindungsfähigkeit eine solche Eigenschaft, die als Bewegung mitgeteilt und durch die Organisation erworben werden kann, oder ist diese Fähigkeit eine Qualität, die jeder Materie eigentümlich ist[3])."

Noch vorsichtiger drückt sich Helvétius aus. Seine Stellung in der soeben besprochenen Frage kann mit Fug und Recht als probabilistisch bezeichnet werden: „wenn es, streng genommen", — sagt Helvétius — „unmöglich ist, zu beweisen, daß alle Körper absolut unempfindlich sind, kann ein jeder, der nicht hierüber durch die Offenbarung aufgeklärt ist, die Frage nur entscheiden, wenn er die Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht mit der Wahrscheinlichkeit der entgegengesetzten vergleicht[4])."

---

[1]) Ibid. S. 65.

[2]) „Hist. nat. de l'âme", Kap. VI, S. 100. Von mir gesperrt. Es ist interessant, diesen Satz mit dem bekannten „physiologischen" Ausspruch Vogts, worin das Verhältnis zwischen den Gedanken und dem Gehirn ‚formuliert' ist.

[3]) „Syst. de la Nat.", Bd. I, S. 90—91.

[4]) „De l'esprit, Bd. I, Disc. I, Ch. IV. Von mir gesperrt.

II.

Hippodamos de Milet.

Par

Pierre Bise.

Seul, un chapitre de la Politique d'Aristote nous fait connaître, et encore très imparfaitement, l'oeuvre attachante et curieuse d'Hippodamos de Milet, fils d'Euryphon, le même qui inventa la division des villes en rues et appliqua cette distribution nouvelle au Pirée, et qui surtout, semble avoir joui d'une rare fortune intellectuelle. Aristote, qui en parle sans bienveillance et comme à son corps défendant, nous le représente tout d'abord comme un pur fat, „se plaisant à afficher en public le luxe de ses cheveux et l'élégance de sa parure, portant, été comme hiver, des habits également somptueux et également chauds, homme qui avait la prétention de ne rien ignorer dans la nature entière". Et malgré ce désobligeant préambule, il lui fait les honneurs d'une longue dissertation, dans la Livre II de sa Politique, au cours duquel il s'assigne pourtant, selon ses propres expressions, la tâche d'étudier à la fois l'organisation des Etats existants qui passent pour jouir des meilleures lois et les constitutions imaginées par des philosophes, en s'arrêtant „seulement aux plus remarquables".

L'architecte Hippodamos, qui, après avoir dirigé les travaux de construction du Pirée, se rendit à Thurii, puis à Rhode (Ol. 9), est avec Phaléas, d'après Aristote, et avec Protagoras, d'après Diogène Laërce, l'un des précurseurs de Platon dans le développement des théories politiques. Cet homme est le premier, toujours selon les dires d'Aristote, qui se soit aventuré, sans avoir jamais manié les affaires publiques, dans la recherche de la meilleure constitution politique, but suprême de la science ancienne du Gouvernement. Il serait aussi le premier qui songea à publier ses travaux.

Je ne songe pas à renouveler ici la controverse presque insipide qui s'est élevée sur la question, à vrai dire secondaire, de savoir si l'Hippodamos dont Aristote s'occupe est le même personnage que celui dont Stobée rapporte, dans son Florilège[1]), quatre fragments assez importants, extraits d'un ouvrage d'Hippodamos le pythagoricien, *περὶ πολιτείας*. Valois, dans ses Emendationes, lib. IV, affirme que l'auteur des fragments du Florilège est le même que celui dont parle Aristote. Et Muret (Var. lect. lib. I et XV), constatant que les fragments recueillis par Stobée contiennent une division de la république en trois classes toutes différentes de celles que mentionne Aristote, accuse carrément ce dernier de mauvaise foi à l'égard d'Hippodamos. Vettorio (Var. lect. lib. XXXVIII) s'est appliqué à réfuter Muret, en soutenant qu'il s'agissait dans Aristote et dans Stobée de deux auteurs différents. A vrai dire, la question de savoir si et jusqu'à quel point Hippodamos se tint en rapport avec l'école pythagoricienne est douteuse. Parmi les falsifications ultérieures qui furent publiées sous les noms d'anciens disciples de Pythagore figurait un ouvrage sous le nom d',,Hippodamos le pythagoricien" et un sous celui d',,Hippodamos le Thurien". C'est avec ce dernier que le philosophe dont parle Aristote semblerait devoir être identifié, si tant est qu'il s'agissait de deux auteurs différents, ce qui est infiniment peu probable. Il me suffit de retenir ici que l'oeuvre d'Hippodamos de Milet, dont Aristote lui-même fait assez grand cas, puisqu'il la développe et la critique avec une relative prolixité, est communément apparentée aux travaux politico-philosophiques de l'école pythagoricienne, par une tradition que les conceptions, la manière, le tour d'esprit d'Hippodamos sont loin de contredire.

Hippodamos est peut-être l'un des écrivains politiques chez lesquels le soucis de considérer l'Etat, les constitutions, la société civile à la lumière de la philosophie, d'adapter étroitement les conditions de la vie civique aux données générales de la raison apparait avec le plus de force et de caractère. Dans une époque où seuls les Solon, les Lycurgue, les Mnésiphilos étaient sensés qualifiés pour disserter des choses de l'Etat et pour aborder les théories politiques, qu'ils n'établissaient d'ailleurs, résumées en

[1]) XLIII 92, 93, 94; XCVIII 71.

sentences concises, qu'en les rattachant à la fonction particulière des Etats et à leur histoire, Hippodamos donne l'exemple presque effarant pour Aristote de se présenter avec de vastes plans de réformes, sans avoir jamais exercé un emploi public. Aussi bien, Hippodamos de Milet n'avait-il cure des données expérimentales et il prétendit construire des théories de Gouvernement en faisant appel, exclusivement, aux normes de la raison. Dès les premières lignes de son système, tel que l'expose Aristote, l'analogie avec les conceptions pythagoriciennes apparait comme fondamentale. C'est d'après des proportions numériques précises, comme nous allons le voir, qu'il entend régler les rapports sociaux, organiser les classes des citoyens, ordonner les lois et régler les affaires publiques. En s'élaborant conformèment à la raison et en fonction d'un ordre purement mathématique, les principes des constitutions politiques devaient acquérir une valeur générale et transcendante: ils devaient pouvoir s'appliquer avec rigueur et logique à toutes les formes concrètes d'organisation politique, à une condition unique toutefois: la subordination des éléments externes aux exigences géométriques de son plan.

Faut-il en conclure de suite qu'Hippodamos de Milet ne fut qu'un outrecuidant, stérile et négligeable rêveur? A coup sûr, le contraire doit être hautement proclamé et l'exemple de ce penseur nous fournit une preuve éclatante que les conquêtes les plus lumi-

[1]) von Mohl, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen, 1855, lui consacre une courte note au début de son étude sur les romans politiques. Les spéculations d'Hippodamos semblent n'avoir soulevé dans son esprit qu'un médiocre intérêt et il s'étonne qu'Aristote ait daigné honorer ce „plan systématique et symétrique" d'un jugement si détaillé. — Hildenbrandt, dans son ouvrage classique, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, subit bien plus fortement l'attrait du penseur qui non seulement s'est occupé le premier d'envisager la politique sous son aspect scientifique, mais qui a songé avant tous à créer un modèle de constitution politique (Staatsideal). — Citons également Zell, qui, dans son excellente étude sur les constitutions politiques mixtes dans l'antiquité, De mixto rerum publicarum genere graecorum et romanorum scriptorum sententiis illustrato. Heidelberg 1851, se plait à rendre hommage aux mérites acquis par Hippodamos dans le développement de la pensée politique dans l'antiquité.

neuses de la science politique ne sont pas l'apanage exclusif de l'observation et de l'expérience. Aristote l'a fort bien senti, malgré tout le dédain avec lequel il nous parle d'Hippodamos. Les développements qu'il donne de sa doctrine trahissent l'estime évidente dans laquelle il la tenait[1]).

D'après le Stagyrite, la république d'Hippodamos de Milet, dans son ensemble, doit se composer d'un nombre fixe de dix mille citoyens. Ceux-ci sont répartis en trois classes bien distinctes: les artisans, les laboureurs et les défenseurs de la cité, possédant les armes. Le territoire est également divisé en trois portions: la partie sacrée, destinée à l'usage du culte; le domaine public, réservé à l'entretien des militaires et enfin le territoire privé, objet de la propriété individuelle des laboureurs. Mais Hippodamos va plus loin encore dans cette classification mathématique des choses publiques: même les lois (pénales, cela va sans dire, selon la remarque superflue, semble t'il, de Gomperz) doivent se diviser en trois catégories, répondant aux trois objets qui peuvent provoquer des actions judiciaires: l'injure, le dommage et le meurtre, *ὕβρις, βλάβη, Θάνατος.*

Jusqu'ici, rien de sensationnel. Mais Aristote nous ménage, inconsciemment peut-être, des surprises chargées d'intérêt et pleines de charme. Par lui, nous apprenons qu'Hippodamos de Milet est le premier (et ceci, vous m'accorderez, suffit largement à racheter les soins excessifs de sa chevelure!) qui ait réclamé l'institution d'une cour d'appel, sorte de tribunal suprême et unique, devant lequel devraient être portées toutes les causes qui sembleraient mal jugées par les instances inférieures. Voici une trouvaille qui valait certes son pesant d'or et l'on ne saurait exagérer le mérite de celui qui contribue à l'évolution progressive de la science politique pas l'apport de semblables suggestions. Platon s'empressa d'exploiter dans ses Lois cette idée d'un appareil judiciaire élargi, plus sain, renforcé dans ses garanties d'impartialité, d'équité, de protection des parties contre l'arbitraire toujours possible des juges. Hippodamos apparait comme un novateur de génie si l'on considère l'état rudimentaire de la procédure et de l'organisation judiciaire helléniques à l'époque où il écrit. Il y avait, dans la constitution de Lycurgue, des Ephores, qui jugeaient sans appel; il y avait dans celle de Solon un Aréopage, des archontes, des diétètes et l'Héliée, mais ces diverses instances

administraient la justice chacune dans le cadre et le rayon d'affaires qui lui étaient propres et aucune n'avait la compétence de reviser le jugement rendu par une autre, dans sa sphère particulière. Il y avait à côté des juges des arbitres, un jury, mais il n'existait ni droit d'appel, ni de réforme, ni de cassation. On ne contestera pas, dès lors, que l'idée seule d'une semblable innovation absout largement Hippodamos de Milet de sa témérité d'écrire sur les matières politiques, malgré qu'il n'eût jamais exercé aucune fonction publique[1]).

Mais sa perspicacité naturelle et sa profondeur de jugement lui permettent de pénétrer encore plus avant dans les arcanes de l'administration de la justice. Toutes les causes portées devant le juge ne sont pas aussi claires, nettes et irrésistibles que celle que trancha le grand Salomon, avec une sagesse surfaite puisque n'importe lequel d'entre nous, appelé à juger une affaire aussi limpide, aurait rendu un verdict identique. Mais hélas, la plupart des conflits que les cours de justice ont la mission de trancher se compliquent singulièrement des facteurs favorables ou préjudiciables les plus divers, qui chargent et dégagent respectivement les parties en présence, et les juges les plus impartiaux, les plus pondérés et les plus sages éprouvent bien souvent les difficultés les plus inextricables à démêler la solution juste, en présence de la complexité et de la confusion des faits. Les législateurs et les jurisconsultes, appelés à édicter les règles générales d'après lesquelles les sentences du juge devront être appliquées aux conflits particuliers, constatent trop souvent combien leurs normes demeurent impuissantes à régir la multiplicité des conditions concrètes de la vie, à concilier en fait

[1]) Je constate avec plaisir que dans son étude très savante sur la science politique des Grecs avant Aristote et Platon (Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Platon. — Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Jahrg. 1853.) Stein s'incline avec admiration devant cette innovation: „Diese Stelle ist merkwürdig, weil sie unseres Wissens das einzige Mal ist, wo die Alten — wir nehmen die Römer nicht aus — den Gedanken eines Appellationsgerichts ausgesprochen haben, was sonst mit dem Wesen eines Volksgerichts in direktem Widerspruch steht." — Et en note, cette remarque piquante: „Es ist nicht ohne Interesse dabei zu bemerken, daß auch Aristoteles die Richtigkeit des Vorschlages gar nicht verstanden hat, seine Kritik desselben ist ein gänzliches Mißverständnis."

les innombrables possibilités d'intérêts divergents. Mis en présence des cas pratiques, les juges laissent éclater le plus souvent des dissentiments fondamentaux au sein de leur collège; les uns préconisent l'application des règles juridiques générales dans un sens, les autres dans un sens ou contraire, ou contradictoire et ces divergences de vues nécessitent parfois l'intervention décisive de celui qui préside à leurs délibérations. L'administration de la justice antique ne comportait pas plus que la nôtre ces solutions intermédiaires, ces sentences mitigées qui sembleraient tenir la balance égale entre les parties; doser, toujours sur la base des principes généraux, mais avec une liberté d'appréciation souverainement indépendante des conclusions des parties, les sanctions et les réparations en proportion des sommes respectives de culpabilité, de torts et de dommages subis, de revendications justifiées des parties; en dernière analyse, tenir un compte équitable et aussi rigoureux que possible des circonstances qui aggravent ou qui atténuent les responsabilités, les droits et les obligations respectives des plaideurs. Or, Hippodamos semble être un de ces nombreux laïcs qui, sans avoir jamais pénétré les mystères de la justice humaine, ne peuvent concevoir, ni s'expliquer les divergences essentielles qui séparent souvent en deux camps nettement opposés les juges d'un tribunal appelé à se prononcer sur un conflit particulier. Il leur apparait que cette application concrète d'une règle pure, générale, simple, rigide, absolue, dans un sens diamètralement différent, suivant l'opinion des uns ou des autres, est un spectacle décevant pour tous les non-initiés, spectacle d'autant plus immoral, plus grotesque, plus cynique et plus méprisable que plus est élevée la science des juges et inflexible leur conscience.

C'est pour parer à ces éventualités affligeantes qu'Hippodamos de Milet a repoussé le „vote par boules" quant à la forme des jugements. Il prescrivait dans son code de procédure judiciaire que chaque juge devait porter une tablette, sur laquelle il écrivait son avis, s'il condamnait purement et simplement, qu'il laissait vide, s'il absolvait au même titre et où il écrivait ses motifs, s'il absolvait ou condamnait seulement en partie. „Le système actuel lui paraissait vicieux, ajoute Aristote, en ce qu'il force souvent les juges à se parjurer, s'ils votent d'une manière absolue dans l'un ou l'autre sens." C'est bien parce que les conflits d'intérêts, les divergences,

les délits surgissent ou s'accomplissent dans des conditions de faits dont on ne saurait assez démêler la complexité qu'un jugement sain et équitable doit être le reflet fidèle, le contrepoids juridique et moral bien équilibré des circonstances qui ont fixé le caractère de la chose jugée. Et encore, comme si cette première garantie n'était pas un gage suffisant de sécurité, une instance suprême prononcera à nouveau sur les causes qui sembleront avoir été mal ou imparfaitement jugées. Là, plus de pressions, plus d'intrigues, plus de corruptions ou de manoeuvres inavouables, car Hippodamos prend soin de composer sa haute cour de vieillards, qu'y faisait monter l'élection. Il est véritablement regrettable que l'oeuvre de ce penseur ne nous soit connue que par ces indications sommaires d'Aristote. Elle devait évidemment contenir, si l'on en juge par les suggestions surprenantes de génie politique de ce publiciste improvisé, des développements qui eussent présenté le plus vif intérêt pour nous. Aristote s'est contenté de puiser dans cette oeuvre extrêmement originale les dispositions qui ont retenu son attention. Il aurait pu passer sous silence l'idée lumineuse de la cour d'appel; peut-être a t'il négligé d'autres vues non moins sensationnelles? En tous cas, ce qu'il juge digne de nous apprendre nous autorise à supposer dans les écrits d'Hippodamos les mérites d'une vive ingéniosité et d'une pénétration de vues qui expliquent la considération que le grand péripatéticien lui a vouée, presque à son insu.

Parmi les innovations politiques imaginées par Hippodamos, Aristote mentionne encore la garantie légale des récompenses dûes aux découvertes d'utilité générale. Un semblable devoir ne peut s'imposer qu'à l'Etat déjà fortement policé. Hippodamos ne peut donc pas être qualifié simplement d'utopiste, puisqu'il conçoit déjà, dans le plan de sa république idéale, des obligations législatives que l'Etat ne saurait assumer tant que il n'est pas parvenu à un stade de développement très avancé, qui s'atteint moyennant un affinement parallèle de la mentalité collective des citoyens. De même, Hippodamos assurait l'éducation des enfants laissés par les guerriers morts dans les combats, en la mettant à la charge de l'Etat. Quelles sont les législations modernes qui consacrent un principe si justifié, je dirai même si impérieux? Remarquez bien ici qu'Hippodamos ne songe pas à conférer à l'Etat un droit de propriété sur ces enfants, ni même à lui confier la mission de pour-

voir lui-même à leur éducation. Il n'est question que d'une charge, découlant tout naturellement de la reconnaissance dûe aux familles des soldats immolés généreusement sur l'autel de la patrie; elle ne comporte qu'un sacrifice financier et l'Etat ne s'érige nullement en éducateur officiel. (Ce n'est pas dans l'oeuvre d'Hippodamos que Platon est allé puiser son étatisme et ses excès.) Dans le système du milésien, ce rôle d'éducateur demeure réservé à l'initiative privée. Aristote ajoute que cette dernière institution appartient exclusivement à Hippodamos mais qu'à l'époque où il écrit, Athènes et plusieurs autres Etats possèdent une loi analogue. Hippodamos n'en garde pas moins l'éminent mérite de la leur avoir inspirée.

Enfin, — et en cela elle est très supérieure à celle de Platon et révèle dans l'esprit d'Hippodamos une mentalité démocratique bien caractérisée, la doctrine politique du milésien enseignait que tous les magistrats doivent être élus par le peuple, conformèment aux institutions athéniennes de son temps; mais pour Hippodamos (et c'est en cela qu'il se montre essentiellement plus démocrate que Platon, plus large et plus hardiment novateur que ses compatriotes) le peuple se compose des trois classes de l'Etat. Aucune distinction, aucun privilége dans cette république, où les artisans, les laboureurs et les soldats jouissent des mêmes droits politiques et ne se différencient que par leur activité professionnelle. Il est superflu d'insister sur l'élément fondamentale qui place ce système à cent condées au dessus de celui de Platon. Hippodamos, père des Cours supérieures de justice, est aussi le premier apôtre du suffrage universel et de l'égalité politique des citoyens. Sentez-vous bien le prodige d'une république idéale, conçue à une époque antérieure à celle de Platon, dans laquelle on proclame l'égalité des droits et des obligations, dans laquelle on désigne des guerriers, des laboureurs, des artisans, mais dans laquelle il n'est pas question de maîtres ni d'esclaves? Pour moi, cet Hippodamos est un très grand penseur politique et je ne puis me défendre d'une sorte de sympathie émue pour son intelligence méconnue. Il fait partie de cette noble cohorte de sages, auxquels appartint le rare privilège de projeter dans les ténèbres de ces éclairs fulgurants, dont la clarté nous parvient encore aujourd'hui, à peine affaiblie et toujours radieuse. Ne trouvez-vous pas qu'Aristophane, en raillant une telle doctrine avec sa lourdeur habituelle, se montrait aussi peu spirituel qu'inclair-voyant?

Quelles sont les attributions de ces magistrats, investis d'une autorité particulière, puisqu'ils sont élus par l'universalité du peuple? Elles sont encore de trois genres: les magistrats d'Hippodamos ont concurremment la surveillance des intérêts généraux, celle des affaires des étrangers et la tutelle des orphelins. Ils devaient sans doute, du moins je le souhaite pour eux, s'appliquer le régime du fractionnement du travail.

„Telles sont à peu près toutes les dispositions principales de la constitution d'Hippodamos", dit Aristote, et il entreprend immédiatement leur réfutation avec une ardeur égale à celle avec laquelle il vient de démolir les systèmes de Platon et de Phaléas. Sur le classement des citoyens en trois catégories, Aristote se donne une peine superflue à mettre en lumière le caractère superficiel et fantaisiste de ce fractionnement. Au surplus, il s'insurge avec indignation contre la thèse nettement et purement, universellement démocratique d'Hippodamos et ne peut concevoir une application aussi intégrale du principe républicain. On ne saurait approuver toute son argumentation, qui découle de ses conceptions particulières de la société civile et de l'esclavage. Quand on agitait le problème de la démocratie, dans cette antiquité hellénique si admirable, on ne perdait jamais de vue les restrictions fatales qui enchaînaient la liberté dans la cité. Tout ce qu'on pouvait dire des Gouvernements ne s'appliquait jamais qu'à la société des citoyens, des hommes libres. Et voilà qu'Hippodamos de Milet, avec une aberration incompréhensible, édifie une république dans laquelle il fait abstraction de ce principe essentiel de différenciation sociale, en posant hardiment, simplement, soudainement le principe de l'égalité politique de toutes les classes. C'est ce qu'Aristote juge naïf et intolérable. Voici d'ailleurs comment il développe sa réfutation sur ce premier point:

„D'abord, on peut trouver quelque difficulté dans un classement de citoyens où laboureurs, artisans et guerriers prennent une part égale au Gouvernement, les premiers sans armes, les seconds sans armes et sans terres, c'est-à-dire à peu près esclaves des troisièmes, qui sont armés. (C'est, vous le voyez, la première objection qui surgit dans son esprit. A défaut d'esclaves légaux, Aristote prévoit un asservissement pratique inévitable. Il est permis de n'être point d'accord avec lui et de trouver la conception platoni-

cienne de la société plus digne et plus réconfortante. Les sages de Platon ne portent pas plus les armes que les laboureurs et les artisans d'Hippodamos; ils ne deviennent pas pour autant les esclaves des guerriers). Bien plus, il y a impossibilité à ce que tous puissent entrer en partage des fonctions publiques. Il faut nécessairement tirer de la classe des guerriers et les généraux, et les gardes de la cité, et l'on peut dire, tous les principaux fonctionnaires. (Hippodamos ne semble pas s'être expliqué sur ce point, mais l'argumentation d'Aristote n'a rien d'irrésistible. On ne voit vraiment pas pourquoi „tous les principaux fonctionnaires" devraient être „nécessairement" tirés de la classe des guerriers. La cité du milésien, que je sache, ne se trouve nullement en état de siège.) Mais si les artisans et les laboureurs sont exclus de la constitution (dans l'esprit d'Hippodamos et en fait, ils ne le sont précisément pas), comment pourront-ils avoir quelque attachement pour elle? Si l'on m'objecte que la classe des guerriers sera plus puissante que les deux autres, remarquons d'abord que la chose n'est pas facile; car, ils ne seront pas nombreux: mais s'ils sont les plus forts, à quoi bon dès lors donner au reste des citoyens des droits politiques et les rendre maîtres de la nomination des magistrats? (Voilà qui est bien commode! A quoi bon? parce qu'Hippodamos, en démocrate lucide, attribue la capacité politique à l'homme, au citoyen comme tel et non pas à celui qui est en mesure d'assujetir ses concitoyens par la force brutale; par ce que, dans une république démocratique saine, forte et bien organisée, toutes les valeurs s'équilibrent harmonieusement et que le droit y prime la force.) Que font en outre les laboureurs dans la république d'Hippodamos? Les artisans, on le conçoit, y sont indispensables, comme partout ailleurs, et ils y peuvent, aussi bien que dans les autres Etats, vivre de leur métier. Mais quant aux laboureurs, s'ils étaient chargés de pourvoir à la subsistance des guerriers, on pourrait avec raison en faire des membres de l'Etat; ici au contraire, ils sont maîtres de terres qui leur appartiennent en propre, et ils ne les cultiveront qu'à leur profit. (Est-ce un motif suffisant pour les empêcher de faire partie intégrante de l'Etat? J'avoue humblement ne pas pouvoir suivre Aristote dans son raisonnement.)

Si les guerriers, poursuit Aristote, cultivent personnellement les terres publiques assignées à leur entretien, la classe des guerriers

alors ne sera plus autre que celle des laboureurs, et cependant le législateur prétend les distinguer; s'il existe des citoyens autres que les guerriers et les laboureurs possédant en propre des biens fonds, ces citoyens formeront dans l'Etat une quatrième classe sans droits politiques et étrangère à la constitution. Si l'on remet aux mêmes citoyens la culture des propriétés publiques et celle des propriétés particulières, on ne saura plus précisément ce qu'il faudra cultiver pour les besoins des deux familles, et dans ce cas, pourquoi, dès l'origine, ne pas donner aux laboureurs un seul et même lot de terre capable de les nourrir eux et les guerriers?" (Mais oui, admettons. Qui prouve cependant que dans l'esprit d'Hippodamos, les laboureurs n'avaient pas l'obligation de cultiver les terres réservées aux guerriers, en destinant leurs produits à l'entretien exclusif de ces derniers? N'avez-vous pas l'impression que malgré tout le prestige d'Aristote, il y a dans ces chicanes quelque chose d'un peu misérable? Car enfin, dès l'instant où l'on admet le côté nettement utopique, géométrique, conventionnel du plan imaginé par Hippodamos — et il n'est pas possible qu'Aristote ne l'ait pas admis — de semblables controverses ont je ne sais quoi de mesquin, de hargneux, oserai-je dire de presque puéril?)

„Tous ces points sont fort embarrassants dans la constitution d'Hippodamos", déclare Aristote après cette première réfutation un peu trop byzantine, si je puis m'exprimer ainsi. Puis il s'attaque à la loi relative aux jugements, qui „n'est pas meilleure, en ce que, permettant aux juges de diviser leur sentence, au lieu de la donner d'une manière absolue, elle les réduit au rôle de simples arbitres. Ce système peut-être admissible, même quand les juges sont nombreux, dans les sentences arbitrales, discutées en commun par ceux qui les rendent: il ne l'est plus pour les Tribunaux, et la plupart des législateurs ont eu grand soin d'y interdire toute communication entre les juges. Quelle ne sera point, d'ailleurs, la confusion, lorsque dans une affaire d'intérêt, le juge accordera une somme qui ne sera point parfaitement égale à celle que réclame le demandeur? Ce demandeur exige vingt mines, un juge en accorde dix, un autre plus, un autre moins, celui-ci cinq, celui-là quatre; et ces dissentiments-là surviendront sans aucun doute; enfin les uns accordent, les autres refusent la somme toute entière. Comment concilier tous ces votes? Au moins avec l'acquittement ou la condamnation

absolus, rien ne force le juge à se parjurer, si l'action est juste dans toute sa portée: et l'acquittement veut dire non pas qu'il ne soit rien dû au demandeur, mais bien qu'il ne lui est pas dû vingt mines: il y aurait seulement parjure à voter les vingt mines, quand on ne croit pas en conscience que l'accusé les doive."

Il y a évidemment un grand fondement de logique dans l'argumentation d'Aristote, bien que sa distinction entre le juge et l'arbitre ne soit pas totalement pertinente. C'est précisément pour tenir compte dans la plus grande mesure possible de cette complexité des cas pratiques et obtenir un maximum de proportion équitable entre les faits et la sentence (idée de nature bien pythagoricienne) que les législations modernes ont institué les tribunaux délibérants, dont les jugements sont la résultante des opinions confrontées et controversées librement du collège des juges. Dans le cas des vingt mines, le raisonnement d'Aristote est fort juste, mais il ne saurait satisfaire la soif d'équilibre et de minutie arbitrale d'Hippodamos. Celui-ci ne peut admettre que pour sauvegarder uniquement un principe, les juges déboutent de son action et renvoient avec les mains vides celui qui vient leur demander la sanction d'une créance de vingt mines, s'il s'avère que cette créance est fondée, mais ne s'élève toutefois pas à un montant supérieur à cinq, ou dix, ou quinze mines.

— Réclamez le montant exact qui vous est dû et dans ce cas seulement, nous pourrons faire droit à votre demande. Tel est le verdict que le Stagyrite conçoit comme seul possible de permettre au juge de ne pas se parjurer. Une telle solution n'est-elle pas boiteuse, caduque, bâtarde pour ceux qui veulent étendre à toute chose l'harmonie numérique qui régit l'univers? Quelle que soit l'exigence formulée par le demandeur, Hippodamos veut que le jugement accorde dix mines à celui auquel dix mines sont dûes. Et pour bien établir la valeur réelle de la créance, quelle meilleure méthode, quelle garantie plus objective que de délier le juge de toute entrave dans son appréciation, la sentence définitive étant le résultat (encore mathématique et harmonieux) d'une conciliation rationnelle des opinions divergentes des juges? On peut, tout en restant d'accord avec Aristote sur le fond, ne pas dénier au système d'Hippodamos une part très grande de logique et d'équité. S'il n'est pas admissible qu'un tribunal accorde au requérant une somme

supérieure à celle qu'il exige, n'est-il pas hautement désirable qu'il fasse droit à sa demande, en réduisant sagement le montant de sa prétention, lorsque celle-ci est justifiée sous réserve de cette réduction? Comment concilier, au surplus, la thèse absolue d'Aristote avec la solution intermédiaire qui semble s'imposer lorsqu'un demandeur réclame vingt mines, qu'il estime de bonne foi lui être dûes, alors qu'en réalité il n'a droit qu'à dix-huit ou dix-neuf mines? Celui-ci devra-t'il être purement et simplement débouté pour éviter aux juges la honte de se parjurer? Je vous laisse le soin de trancher ces questions . . .

Enfin, après avoir contesté toute valeur aux suggestions constitutionnelles d'Hippodamos, sans pouvoir ni vouloir trouver une seule parole d'approbation, Aristote livre assaut à celle de ces idées politiques qui devait trouver grâce le plus facilement devant lui. Et il le fait en s'appuyant sur une argumentation assez spécieuse et je dirai même purement fantaisiste. Jugez:

„Quant aux récompenses assurées aux découvertes utiles, c'est une loi qui peut être dangereuse et dont l'apparence seule est séduisante. (?) Ce sera la source de bien des intrigues, peut-être même de révolutions. (A ce point là?) Hippodamos touche ici une toute autre question, un tout autre sujet: est-il de l'intérêt ou contre l'intérêt des Etats de changer leurs anciennes institutions, même quand ils peuvent les remplacer par de meilleures? Si l'on décide qu'ils ont intérêt à les maintenir, on ne saurait admettre sans un mûr examen le projet d'Hippodamos; car un citoyen pourrait proposer le renversement des lois et de la constitution comme un bienfait public."

Me contesterez-vous le droit de prétendre que ce sont là des arguties, de vaines et méchantes querelles? Aristote ne se soucie guère, à cet instant, des lumineux enseignements qu'il développera plus loin, au Livre VI (4) de son traité:

„Parmi ces quatres associés, ou plus, qu'énumère Platon, il faut absolument un individu qui rende la justice, qui règle les droits de chacun; et si l'on reconnaît que dans l'être animé, l'âme est plus importante que le corps, ne doit-on pas aussi reconnaître qu'au dessus de ces éléments nécessaires à la satisfaction des besoins de l'existence, il y a dans l'Etat la classe des guerriers et celle des arbitres de la justice sociale? A ces deux-là ne doit-on pas ajouter encore

la classe qui décide des intérêts généraux de l'Etat, attribution spéciale de l'intelligence politique?"

Sans doute, on doit l'ajouter! Et cette classe, pour peu qu'elle fasse preuve d'intelligence politique, devra-d'elle refuser tout encouragement à ceux qui font des découvertes d'utilité générale, ou stimuler au contraire le zèle de ceux qui sont susceptibles d'en faire, en vue de l'utilité publique, qui est la somme des utilités communes et le but assigné par Aristote lui-même à l'organisation politique de la société? Et puis, qui viendra prétendre encore que la récompense dûe aux découvertes d'utilité générale puisse être la source — d'intrigues passe encore, mais de révolutions! En outre, doit-on décider que les Etats ont intérêt à cristalliser leurs institutions, plutôt que de les transformer et de les améliorer au fur et à mesure du développement de la civilisation? Un peu plus loin, Aristote lui-même affirme que l'innovation doit profiter aussi bien à la science politique qu'aux autres disciplines et qu'il devient indispensable, à certaines époques, de changer certaines lois. Les arguments qu'il donne en faveur de la thèse contraire me semblent d'une médiocrité stupéfiante:

„Mais à considérer les choses sous un autre point de vue, on ne saurait exiger ici trop de circonspection. Si l'amélioration désirée est peu importante, il est clair que pour éviter la funeste habitude d'un changement trop facile des lois, il faut tolérer quelques écarts de la législation et du Gouvernement. (Que devient alors, ô Aristote, la protection légale des citoyens?) L'innovation serait moins utile que ne serait dangereuse l'habitude de la désobéissance. On pourrait même rejeter comme inexacte la comparaison de la politique et des autres sciences. L'innovation est tout autre chose dans les lois que dans les arts: la loi, pour se faire obéir, n'a d'autre puissance que celle de l'habitude, et l'habitude ne se forme qu'avec le temps et les années; de telle sorte que changer légèrement les lois existantes pour de nouvelles, c'est affaiblir d'autant la force même de la loi."

Aristote a beau être Aristote, je m'insurge à mon tour contre cette manière d'argumenter. A quel péril n'est pas exposée la loi dès l'instant où, devenue impropre à régir les matières soumises à sa réglementation, elle peutêtre violée presque légitimement, de peur de compromettre par une transformation, même anodine, la puissance

dont elle est investie? Quel est alors le prestige dont elle doit jouir, le principe d'obéissance concertée et collective qui fait précisément sa force unique? Si l'habitude seule est la puissance de la loi, celle-ci n'aura-t'elle pas vécu, le jour où l'on renoncera, par caprice, lassitude ou révolte, à l'observer et où le Gouvernement lui-même l'enfreindra, plutôt que de remédier au mal par une loyale et intelligente revision? Je crois que poser une telle question, c'est la résoudre par le fait même et nulle part, semble-t'il, Aristote ne s'est montré aussi faible et aussi partial.

Au surplus, c'est purement arbitrairement que le Stagyrite suppose l'idée, dans l'esprit d'Hippodamos, d'englober les initiatives constitutionnelles, partielles ou fondamentales, dans la conception des „découvertes utiles" dont il demande la récompense. (Nous serions loin du système adopté par Zaleucos, qui non seulement ne récompensait pas des initiatives de ce genre, mais faisait tordre le cou de ceux qui les prenaient, dès l'instant où elles étaient jugées irrecevables!) Mais en réalité, Aristote joue évidemment sur les mots, travestit la pensée d'Hippodamos et lui prête des sentiments et des intentions que celui-ci n'a jamais eus. On présume, on constate, on déplore, on dénonce l'imperfection d'une constitution; on ne fait pas une „découverte" en le proclamant. Et puis, la seule convoitise d'une récompense est-elle le ressort déterminant des novateurs politiques? Quelle révolution a pu être provoquée par l'appât d'un gain que garantissait lui-même le gouvernement existant? Si les troubles, les intrigues, les émeutes et les bouleversements politiques doivent éclater au sein de la cité, la cause de ces perturbations résidera toujours ailleurs que dans l'appétit désordonné d'une simple récompense, et l'abolition de ce facteur ne pourra ni prévenir, ni empêcher des explosions dont les causes sont bien plus graves et bien plus profondes. Il m'est incompréhensible qu'Aristote, dont le génie a reçu de l'observation de la réalité ses plus beaux ébranlements, argumente dans cette matière avec tant de légèreté.

— Telles sont les idées politiques d'Hippodamos de Milet que le Stagyrite a jugé dignes d'une mention dans son traité de la Politique. Nous eussions souhaité plus de renseignements, et plus détaillés, au détriment d'une critique non dénuée de partialité. J'ai tenu à confronter l'oeuvre exposée par Aristote avec les ob-

servations dont le Stagyrite a cru devoir les accompagner. L'oeuvre révèle un penseur politique très fin, très pénétrant, quoique trop schématique, spéculatif, abstrait, pythagoricien pour tout dire en un mot. Quant aux commentaires, ils produisent une impression presque pénible, que je doute que vous n'ayez pas ressentie comme moi. Ils nous montrent, une fois de plus, le côté faible des intelligences les plus éblouissantes, et encore que l'objectivité n'est pas une qualité commune, et que tous les hommes, si grands soient-ils, ont leurs défaillances et leurs invincibles partis-pris.

La dissertation d'Aristote sur Hippodamos de Milet a fait l'objet d'un travail académique extrêmement intéressant de Charles-Frédéric Hermann: De Hippodamo Milesio ad Aristotelis Politic. II, 5[1]). Après avoir discuté avec beaucoup de compétence et d'érudition toutes les questions soulevées au sujet de la personne et de l'oeuvre d'Hippodamos, le savant hélleniste s'attache surtout à relever le caractère sophistique des spéculations politiques de cet architecte étrange et si séduisant. Hermann s'appuye surtout sur des raisons chronologiques et sur l'argumentation purement négative d'Aristote pour affirmer l'apparentement étroit d'Hippodamos à l'école sophistique. Il reprend les objections relatives à ce qu'il y a de flottant et de peu net dans la classification des citoyens en artisans, laboureurs et guerriers. Il se frappe aussi de cette possibilité d'existence connexe d'une quatrième classe, qui ne serait ni celle des laboureurs, ni celle des guerriers, sorte de monstre intermédiaire, pouvant labourer la terre sans être laboureur, porter les armes sans être guerrier, qu'Hippodamos, dans son entrainement systématique et ses distractions de rêveur, n'a pas su prévoir, prévenir ou replacer dans le rang.

Il conclut enfin: „Quamvis autem in his, quae ad prudentiam civilem et philosophiae studia pertinerent, satis ut videtur levis et obscura Hippodami opera manserit, vix tamen in suo genere minor habendus erit quam Gorgias, Prodicus, Hippias, aliique illius aetatis sophistae, quorum eadem fortuna est, ut in ipsa quidem philosophia non multum aut nihil profecerint, grammaticae vero, rhetoricae, mnemonicae, aliarumque artium ea fundamenta jecerint,

[1]) Marburg, 1841.

quibus omnis posterior cura superstrui eorumque vestigia sequi posset. Nimirum haec ipsa sophistici generis indoles et natura erat, ut communi cum tota illa aetate studio quidquid tractarent in artificii formam converterent." Et il invoque à l'appui de sa thèse cette formule de Ritter: „Die Richtung auf die subjektive Seite des Denkens, welche die Wissenschaft bloß als Kunstwerk, nicht in Beziehung auf die Erkenntnis des Gegenständlichen betrachte." C'est être, je ne dirai pas injuste mais inexact à l'égard d'Hippodamos, dont le cas est différent. Il faut cependant distinguer et prendre garde. En voulant appliquer dans toute sa rigueur une telle définition, Platon lui-même ne pourrait-il pas être englobé, avec un peu de complaisance, dans le mouvement sophistique? Es pourtant, qui ne reculerait d'effroi devant un tel sacrilège!

A mon avis, ces discussions de forme ne sont pas suffisamment pertinentes pour pouvoir arbitrairement ranger Hippodamos de Milet dans la catégorie des sophistes. Tout, dans son système, dévoile une mentalité, une conception universelle du monde et des choses qui sont nettement, fortement, candidement pythagoriciennes. Les arguments de fond invoqués par Hermann n'infirment pas plus cette thèse que ceux qu'il tire de l'inauthenticité (que personne ne songe, d'ailleurs, à contester) des fragments recueillis dans le Florilège de Stobée, sous le vocable d'Hippodamos le thurien ou le pythagoricien, — qu' Hermann admet être le même personnage qu' Hippodamos de Milet, en s'appuyant sur les excellentes raisons déjà formulées par Muret.

La république d'Hippodamos, avec son temple national, n'est-elle pas l'Etat idéal qu'a pu concevoir Pythagore lui-même? Edifiée de toute pièce dans l'esprit d'un architecte, elle comporte dix mille citoyens, divisés rigoureusement en trois classes, réparties sur trois portions bien nettement délimitées du territoire. Les lois elles-mêmes sont de trois sortes, puisqu'elles doivent correspondre aux trois facteurs susceptibles d'entraîner des actions judiciaires. Et encore, les sentences des juges sont de trois espèces, suivant qu'ils condamnent absolument, absolvent absolument ou rendent un verdict mitigé! Et encore les magistrats, élus par les trois classes de citoyens sans distinctions, assument les trois fonctions relatives aux affaires publiques, étrangères et de tutelle. N'est-ce pas là le temple politique parfait, auquel il ne manque ni le naos, ni le pronaos.

ni le péristyle? Avouez qu'on ne pouvait adapter plus scrupuleusement les matières politiques aux exigences de l'harmonieuse géométrie pythagoricienne de l'univers[1]).

J'ai déjà dit que je n'avais nulle envie de disputer avec Valois, Muret, Vettorio, Riccobonus, Piccart, Barthélemy-St. Hilaire, Hermann et d'autres la question de savoir si l'écrivain Hippodamos dont Stobée reproduit des fragments que nul, aujourd'hui, ne conteste avoir été falsifiés, est le même que celui dont parle Aristote. Je crois avec Muret et Hermann que ce sont les mêmes personnages. Barthélemy-St. Hilaire le suppose également et croit qu'en donnant des classifications d'Hippodamos une relation erronée, Aristote a commis une simple inexactitude. Mais Barthélemy-St. Hilaire ignorait, en 1837, combien l'authenticité des fragments de Stobée était douteuse, quel crédit supérieur méritait le Stagyrite dans son

[1]) Cette thèse se trouve d'ailleurs singulièrement renforcée par les opinions concordantes de deux penseurs dont l'autorité, en ces matières, ne saurait être contestée.

Zeller, qui ne peut se résoudre à ranger Hippodamos parmi les sophistes, s'exprime en ces termes dans son monumental ouvrage: Die Philosophie der Griechen: „Dagegen ist in den politischen Vorschlägen des berühmten milesischen Architekten Hippodamos die Eigentümlichkeit der sophistischen Ansicht von Recht und Staat nicht zu bemerken, wenn auch die schriftstellerische Vielgeschäftigkeit des Mannes an die Art der Sophisten erinnert." Si la manière est influencée par l'ambiance sophistique, le fond même de la pensée demeure essentiellement pythagoricien.

Hildenbrandt, op. cit., fait cette remarque fort judicieuse: „Bei Pythagoras nämlich war die subjektive Bildung der Staatslenker und der Bürger das Hauptaugenmerk gewesen, den objektiven Bau des Staates hatte weder er, noch ein anderer Philosoph zum Gegenstande seiner Forschungen gemacht. Hippodamos suchte dieses Problem zu lösen, und da er zugleich der Baukunst und der Staatskunst Meister war, zog er nicht bloß die Organisation des Verfassungsgebäudes, sondern auch die äußere architektonische Anlage der hellenischen Stadtstaaten in das Bereich seiner Studien, und brachte in beiden Beziehungen das pythagoreische Prinzip des Maßes und der Harmonie zur Anwendung." — Et plus loin: „Dieser mathematischen Allgemeinheit der Form seiner Stadtanlagen wollte er vermutlich in einem Staatsideale eine ebenso abstrakt allgemeine politische Normalverfassung an die Seite stellen."

exposition[1]). Tout se résoudrait donc à un malentendu, dont Stobée et ceux qui accueillirent ses textes comme des oracles ont été les dupes. Quoiqu'il en soit, l'oeuvre de ce curieux apôtre de la philosophie politique pythagoricienne me semble si typique, si caractéristique, qu'il m'est un devoir, pour bien en fixer les aspects, d'épuiser toutes les ressources que nous possédons, quelle que soit leur valeur. Nous sommes malheureusement si indigents de textes que la documentation même indirecte (en supposant, le plus légitimement du monde, que les rédacteurs de ces fragments connaissaient l'oeuvre originale) nous apparaît comme non négligeable, et je tiens à donner ici la traduction des fragments politiques d'Hippodamos le thurien et le pythagoricien, tels que nous les a transmis Stobée dans son Florilège touffu[2]).

XLIII. 92. Or, je dis que l'ensemble de la république se divise en trois classes: la première est celle des citoyens nobles, qui administrent les affaires publiques; la seconde, celle des citoyens qui disposent de la force, et la troisième, celle des citoyens qui accom-

[1]) Hermann voit ici très juste: „Verissime enim jam Muretus monuit, si duo Hippodami fuissent, quorum uterque de republica scripsisset, nihil causae apparere cur eorum alterum Aristoteles insectatus sit, alterum ne nominarit quidem, nec si vel plurimum Suidae tribueremus, qui Hippodamum Thurium Theanus Brontini Pythagorei uxoris aequalem et familiarem nosse videtur, alia hujus atque ipsius architecti aetas constitui posset; quod si dubitari nequit quin veteres ipsi unum tantum Hippodamum norint, qui de re publica scripsisset, alterutrum eorum, qui rei publicae Hippodamiae descriptionem tradiderunt, aut mala fide egisse aut ipsum falsa specie deceptum esse necesse est. Ne tamen Muretum secuti in Aristotelem potius quam in Stobaeum hanc culpam transferamus, praeter summam philosophi auctoritatem aetatemque Hippodamo longe propriorem, et ipsum fragmentorum argumentum, quae apud Stobaeum sunt, et universa reliquiarum illarum, quae Pythagoreorum nominibus venditantur, indoles prohibet, quarum fidem plus quam ambiguam quum satis multi auctores jam ita elevarint, ut ne minimum quidem amplius illis tribuatur, mihi quoque hac disceptatione paucis defungi licebit." C'est bien cela. Soit Muret, soit Barthélemy-St. Hilaire calomnient de bonne foi Aristote, en l'accusant d'une falsification et d'une inexactitude dont Stobée est l'involontaire fautif. Et nous voilà tous absous. Il n'est que de s'entendre!

[2]) Zeller en fait une brève mention dans son chapitre sur les fragments politiques de l'école néo-pythagoricienne.

plissent les rudes besognes et fournissent tout ce qui est nécessaire à la vie. La première classe, je l'appelle la classe des magistrats; la seconde, la classe auxiliaire; la troisième, celle des artisans. Et je dis que les deux premières classes sont réservées aux citoyens de condition libre, tandis que la troisième est celle de ceux qui gagnent leur vie par leur travail; que la classe des magistrats est la meilleure et celle des artisans la dernière: l'auxiliaire se trouve entre les deux. Il s'ensuit que la classe composée des sages doit commander et celle des artisans recevoir les ordres; la classe auxiliaire donne des ordres et en reçoit. Car une classe établit d'avance, dans ses délibérations, ce qui doit être exécuté et la classe auxiliaire, lorsqu'elle combat, conduit toute la foule des artisans, mais en tant que les plans lui sont imposés, elle est elle-même subordonnée.

XLIII. 93. D'ailleurs, chacune de ces trois classes se subdivise à son tour en trois autres. Car, dans la classe des magistrats, une partie est constituée par les princes (*πρόεδρον*); une autre est celle des dirigeants; une autre se compose de ceux qui délibèrent des affaires publiques. Les princes s'assemblent les premiers et préavisent sur les affaires publiques, puis en réfèrent au sénat. Les dirigeants exercent leur autorité soit en vertu de la coutume, soit en vertu d'un droit acquis. Les sénateurs, comprenant tout le reste de cette classe, sont nantis des propositions des princes; ils votent et confirment ce qui est soumis à leur examen. Et pour tout dire en un mot, les princes doivent en référer au sénat et le sénat, par l'intermédiaire des chefs d'armées (*διὰ τῶν στρατηγῶν*), à l'assemblée du peuple. Il en est de même dans la classe auxiliaire, qui détient la force: une partie exerce le commandement, une autre combat et la troisième, enfin, qui est la plus nombreuse, est composée des simples soldats et de tous ceux qui portent les armes. De la catégorie de ceux qui commandent sont tirés les chefs d'armées, les commandants des corps de troupes, les chefs des détachements, ceux qui combattent au premier rang et en général tous ceux qui reçoivent un commandement quelconque. La catégorie des combattants se compose de tout ce qu'il y a de plus viril, de plus courageux et de plus hardi dans la cité. Le reste est sans grades et porte les armes. — De la classe des artisans et de ceux qui vivent de leur travail, une partie s'adonne à l'agriculture et s'occupe de la culture du pays; une autre partie exerce les métiers, fournissant les objets de luxe et tout ce

qui est nécessaire au train de la vie; une autre partie voyage et fait le trafic d'exportation à l'étranger du superflu et d'importation d'autres marchandises. La société civile se compose donc de toutes ces parties.

Nous allons de suite parler de leurs relations mutuelles. Toute communauté civile ressemble absolument à une lyre, car elle exige la réalisation d'un ordre, d'une harmonie, d'un toucher particulier et d'un certain maniement de nature musicale; je me suis déjà expliqué plus haut au sujet de l'organisation de la cité, en précisant de quels genres et de quel nombre de citoyens elle se compose. Je tâcherai d'en expliquer l'harmonie et l'unité. Je prétends donc que l'harmonie d'une communauté civile résulte de trois éléments: des enseignements, des traditions, des lois; que ces trois facteurs façonnent l'individu et l'inclinent davantage à s'appliquer au bien. En effet, les enseignements instruisent, exhortent à la vertu et font éclore les sentiments louables; les lois éloignent du mal parce qu'elles s'imposent par la crainte et elles attirent vers le bien parce qu'elles sollicitent les citoyens grâce à des honneurs et à des récompenses. Les traditions et les coutumes travaillent et façonnent l'âme comme de la cire, et lui impriment un caractère nouveau, grâce à leur action coordonnée. Au moyen de ces trois éléments, on doit tendre à l'honnêteté, à l'utilité et à la justice et chercher à atteindre si possible chacune de ces trois choses ou du moins deux ou une, de telle façon que l'enseignement soit honnête et juste et utile, de même que la tradition et la loi. L'honnêteté est préférable à tout; la justice vient ensuite, puis l'utilité. En un mot, par ces divers moyens, il faut chercher à rendre autant que possible la cité homogène et harmonisée dans toutes ses parties, et non pas troublée, ni divisée. On obtiendra ce résultat en procédant à l'éducation des inclinations naturelles des jeunes gens et en imposant une mesure dans les plaisirs et dans les peines, en s'abstenant surtout d'acquérir de trop grandes richesses et en s'efforçant de demander à l'agriculture les produits nécessaires. Il en sera de même en ce qui concerne les charges, si les honnêtes gens assument celles qui exigent de la vertu, les gens qualifiés celles qui comportent une certaine habilité, les riches celles qui imposent des largesses et des dépenses et si l'on récompense par des honneurs dignes de chaque charge ceux qui se sont acquittés convenablement de leurs fonctions.

Disons encore que la vertu repose sur trois éléments: la crainte, le désir ou la honte. La loi pourra inspirer la crainte: les coutumes exciteront la honte, car lorsqu'on a été élevé dans de bonnes habitudes, on rougit de se conduire malhonnêtement; l'enseignement provoquera le désir, car l'explication des motifs qui nécessitent une conduite irréprochable excite l'émotion et entraîne, surtout si on y fait concourir l'exhortation. C'est pourquoi il faut, pour former le caractère des jeunes gens, organiser des assemblées, des repas en commun, provoquer des amitiés, fonder des sociétés tant civiles que militaires, et procurer aux jeunes la compagnie des vieillards, car les premiers ont besoin de modération et de conseils, tandis que les vieillards ont besoin d'égards et de passe-temps joyeux.

XLIII. 94. Puisque nous avons dit que trois choses, soit les traditions, les lois et l'enseignement, rendent l'homme parfaitement honnête, il faut rechercher comment il peut arriver que ces éléments se corrompent et comment ils sont en mesure de se maintenir. Nous trouverons que les traditions se perdent de deux manières: par nous-mêmes ou par les étrangers. 1° Par nous-mêmes: soit en refusant les sacrifices, soit en recherchant les voluptés. En effet, en refusant les sacrifices, on fuit la peine la plus légère; en recherchant les voluptés, on perd ce qu'on a de meilleur en soi-même. Car les sacrifices sont féconds et bienfaisants pour les hommes, tandis que les voluptés ne sont pour eux qu'une source de maux. C'est pourquoi l'homme qui s'adonne à l'intempérance et cultive la mollesse devient plus efféminé de sentiments et beaucoup plus prodigue dans ses dépenses. — 2° Par les étrangers: quand, répandus parmi le peuple, ils acquièrent une grande aisance grâce au commerce; ou bien quand les habitants d'une cité voisine, enclins aux plaisirs et à la débauche, propagent leurs mœurs corrompues parmi ceux qui les entourent. C'est pourquoi il est nécessaire que les législateurs et les conducteurs du peuple veillent avec soin, en toutes choses, au respect habituel de la tradition: et encore qu'ils s'appliquent à maintenir le peuple indigène, qui constitue le fondement de la cité, homogène et exempt de mélange avec aucune autre race; et encore qu'ils fassent en sorte que les ressources du pays restent les mêmes ou du moins ne subissent que de légères variations, car plus on a, plus on désire avoir. Et de cette façon, les traditions se fortifient nécessairement. — En ce qui concerne l'enseignement, il faut considérer et éprouver les doc-

trines des sophistes, afin de savoir s'ils enseignent des choses utiles aux lois, aux principes politiques et à la vie domestique. Car ce n'est pas une aberration ordinaire, mais la plus profonde dépravation qu'inspirent les discours des sophistes dans l'âme des hommes, lorsqu'ils s'enhardissent à innover tant soit peu en dehors des idées reçues, soit sur les choses divines, soit sur les choses humaines; rien n'est alors plus pernicieux pour la cause de la vérité, pour la sécurité et la gloire, car c'est l'obscurité et la confusion qui règnent en maîtres dans l'esprit du public. Tels sont tous ces propos, dans lesquels on affirme qu'il n'existe aucun dieu, ou bien que s'il en est un, cela est indifférent pour la race humaine, puisqu'il la néglige et l'abandonne entièrement. Et en effet, si une telle doctrine devait être en honneur, elle inspirerait aux hommes une démence et une injustice telles qu'il serait malaisé de les décrire. Car tout homme imbu d'anarchie et qui a secoué dans son âme toute crainte respectueuse ne connaît plus aucun frein; il s'emporte et transgresse les lois. Il faut donc professer une doctrine favorable à la société civile, adaptée au caractère de celui qui l'expose et non pas artificielle. De cette façon, le discours manifestera clairement les sentiments de celui qui le prononce. — Des lois découle la sécurité, à condition que la cité soit sainement organisée et résulte de tous les autres éléments; j'entends par là non pas ceux qui sont contraires à la nature, mais ceux qui lui sont conformes. La tyrannie, en effet, ne procure jamais aucun avantage aux cités et l'oligarchie non plus, ou du moins pendant peu de temps seulement. C'est donc la royauté qui doit être établie en premier lieu, puis l'aristocratie, car la royauté est semblable à la divinité, mais aussi, il est difficile de la maintenir irréprochable, car elle est accessible aux passions humaines et elle est rapidement corrompue par la mollesse et par la violence. C'est pourquoi il ne faut pas l'établir arbitrairement, mais la contenir dans de sages limites et ne la faire concourir qu'au bien et à l'utilité de la cité. L'aristocratie, à son tour, doit être admise largement dans le gouvernement de la cité, car nombreux sont les citoyens qui recherchent et méritent les honneurs et le pouvoir; ils sont un sujet d'émulation réciproque et la puissance passe plus souvent de l'un à l'autre. La démocratie aussi est tout-à-fait nécessaire, car il faut que le citoyen, qui est un élément essentiel de la cité, en reçoive quelque honneur. Mais il est aussi nécessaire que la

démocratie soit suffisamment contenue, car la foule est presque toujours inconsidérée et téméraire.

XCVIII. 71. (Fragment évidemment rédigé par une autre plume, plus diffuse et embrouillée.) Par nécessité de nature, toutes choses mortelles se meuvent et se transforment, les unes passant du pire au mieux, les autres du mieux au pire. Car toutes les choses qui existent naissent d'abord, puis croissent, et, après leur période de croissance, parviennent à la plénitude de leur développement, puis vieillissent et s'évanouissement dans la mort; les unes existent de par la nature et sont confinées par elle dans le monde invisible; elles sortent de ce monde invisible pour arriver à leur deuxième étape, la mortalité, par suite d'un changement de création, la nature elle-même accomplissant une marche circulaire; les autres choses sont produites par la folie humaine, qui profuse en excès et en satiété. Maisons et cités exaltées par de grands succès et par un train de vie excessivement somptueux ont marché à la ruine en même temps que les richesses qu'elles considéraient comme la cause de leur bonheur. Or, il faut et il arrive en effet que toute domination est circonscrite par trois périodes: la première, qui embrasse l'acquisition de la domination; la seconde, qui en règle la jouissance; la dernière, qui voit sa destruction. Car les premiers hommes, qui étaient dénués de biens, en acquirent, et leurs successeurs, devenus prospères, les détruisirent. En effet, les choses administrées par les dieux, étant incorruptibles parce que possédées par des êtres incorruptibles, demeurent sans cesse intangibles, tandis que les choses administrées par les hommes, étant mortelles, parce que possédées par des êtres mortels, subissent des transformations variant continuellement. Car le terme de la satiété et de l'excès, c'est l'anéantissement, mais le terme de l'indigence et de la détresse est la vertu courageuse de la vie humaine. La même fin également pour les autres.

Et voilà. Vous avez pu juger qu'il n'est pas de point commun entre ces doctrines et celle d'Hippodamos de Milet, rapportée par Aristote, sous réserve de cet engouement pour la symétrie et le chiffre trois, qui apparaît ici encore plus immodéré. Les subdivisions surtout sont puériles et l'on ne voit guère la différence qui sépare, par exemple, la deuxième et la troisième catégorie de la seconde

classe. Et pourtant, rien de tout cela n'empêche Zell[1]), qui a la foi solide, de défendre l'authenticité du texte de Stobée avec la conviction la plus enthousiaste et la plus chaleureuse. Voici comment il explique cette absence de concordance entre les deux textes:

„De diversitate, quae inter Aristotelis locum et haec fragmenta deprehenditur haec bina tantum in universum significaverim: primum, Aristotelem non plenam et accuratam Hippodamae civitatis descriptionem proponere voluisse sed potiara tantum capita, quae sibi memoratu dignissima visa essent, inde decerpta; deinde divisionem civium tripartitam apud Aristotelem non tantopere discrepare a fragmentorum ratione, quanto prima fonte videatur. Nam tres Aristotelis ordines (*τεχνῖται, γεωργοί, τὸ προπολεμῶν*), qui nonnisi binos trium ordinum in fragmentis complectuntur (*τὸ βάναυσον* et *τὸ ἐπίκουρον*), ex ipsius Aristotelis mente nonnisi plebem (*πλῆθος, δῆμον*) constituere videntur extra optimates, e quibus magistratus plebis suffragiis crearentur, quique tertium Hippodami ordinem (*τὸ βουλευτικὸν*) efficerent. Differentia utique residua est, sed non maior, quam quae ex Aristotelis studio brevitatis vel errore aliquo, quem „incuria fudit aut humana parum cavit natura", explicari possit".

Bref, c'est de nouveau Aristote qui est le bouc émissaire. Ce raisonnement peut évidemment paraître ingénieux, mais Zell défend une cause vraiment désespérée. Les fragments recueillis par Stobée révèlent des plumes érudites et habiles, et j'ai tenu à les mettre sous vos yeux parce que leurs rédacteurs étaient en mesure de connaître des oeuvres originales, irrémédiablement perdues pour nous. Ils ont délicatement brodé sur des thèmes connus; ils ont alimenté leur imagination à des sources authentiques et c'est ainsi qu'ils nous parlent, agréablement d'ailleurs et subtilement, de cette harmonie musicale qui doit régner dans la vie politique de la cité, image bien spécifiquement pythagoricienne. Voilà ce qu'on peut leur concéder. Pas contre, il ne faut rien moins que la prodigieuse candeur de Zell pour vouloir, contre toute évidence, plaider un droit d'auteur dont la philologie moderne a fait bonne justice, et qu' Hippodamos lui-même — voilà qui est plus grave — ne serait sans doute nullement enchanté d'entendre revendiquer pour lui.

[1]) Op. cit.

C'est encore Zell (il ne faiblit jamais dans l'émerveillement) qui a proclamé la valeur insigne de la dernière partie du troisième fragment, dans laquelle il s'est plû à considérer un des premiers manifestes en faveur des institutions politiques mixtes. Le passage en question offre en effet — pour l'époque — un intérêt incontestable. Remarquons toutefois qu'à examiner ce texte de près, il s'agit plutôt d'une juxtaposition que d'une fusion des trois régimes politiques; chacun d'eux a l'air de jouir, dans l'Etat, d'une situation autonome et l'on ne voit guère la mesure dans laquelle ils participent respectivement au gouvernement de la cité. La monarchie y est tempérée par des institutions aristocratiques et démocratiques et la démocratie subit dans l'existence simultanée des deux autres régimes une sorte de contre-poids à ses emportements. Mais en définitive, de quel régime capricieux et bizarre s'agit-il ? Les idées du rédacteur lui-même ne semblent pas très claires à ce sujet. Car enfin, si l'élément aristocratique doit jouer un rôle prépondérant et si l'élément démocratique doit avoir une large part dans la conduite des affaires publiques, la monarchie apparait comme bien édulcorée dans une telle cité: et de même apparaît bien précaire l'aristocratie, qui est comme submergée par l'autorité supérieure et par la puissance inférieure; et de même apparait bien chétive et illusoire la démocratie, pliée sous une multitude de sceptres superposés. Il reste indéniable, convenons-en, que ce fragment exprime une tentative assez curieuse de confrontation et de collaboration amiable des trois grands régimes politiques. Soulignons encore à l'actif du rédacteur sa condamnation brève, mais sèche et catégorique de la tyrannie et de l'oligarchie.

Et maintenant, pour terminer, pour être aussi complet que possible, pour achever de rassembler toutes les parcelles de matériaux propres à reconstituer, même en un rêve un peu confus et disparate, la cité idéale, à jamais détruite, hélas, pour nous, d'Hippodamos de Milet, je veux encore vous donner la traduction du dernier fragment, sur le bonheur (*περὶ εὐδαιμονίας*), qui lui est attribué dans le Florilège de Stobée. Vous y goûterez ce mélange toujours exquis et séduisant de morale pythagoricienne, teintée de stoïcisme et aussi de christianisme, cette proclamation toujours ferme et vibrante de l'inépuisable fécondité de la vertu en jouissances sereines

et solides, quoique arides, et encore, et toujours ce dogme pythagoricien de l'excellence de la vertu et de son utilité souveraine dans le gouvernement des hommes et des cités:

CIII. 26. De l'oeuvre d'Hippodamos le Thurien sur le bonheur.

Parmi les êtres animés, les uns sont aptes, les autres inaptes au bonheur. Y sont aptes tous ceux qui possèdent la raison. Car le bonheur n'existe pas sans vertu et la vertu réside surtout dans les êtres qui sont doués de raison. Y sont inaptes . . . . . l'acte de vision ou la vertu de vision, et l'être dépourvu de raison ne possède ni l'acte, ni la vertu de l'être raisonnable. Le bonheur et la vertu de l'être qui possède la raison sont en partie un acte, en partie un art. Or, parmi les êtres animés qui possèdent la raison, il en est qui sont en eux-mêmes parfaits. Ce sont ceux qui sont complets en eux-mêmes et qui n'ont besoin d'aucune chose hors d'eux-mêmes, ni pour exister, ni pour bien exister. Tel est dieu. D'autre part, les êtres imparfaits en eux-mêmes sont ceux qui ne sont pas en eux-mêmes complets, mais qui ont encore besoin d'une influence causale extérieure. Tel est l'homme. Or, parmi les êtres imparfaits en eux-mêmes, les uns sont complets et les autres ne le sont pas. Les êtres complets sont ceux qui existent en pleine harmonie avec leur propre cause et en harmonie avec les causes extérieures. Ils existent en harmonie avec leur propre cause en faisant preuve d'une bonne nature et en cherchant à atteindre un but moral élevé; en harmonie avec les causes extérieures, en adoptant de bonnes lois et des magistrats éclairés. Les êtres incomplets sont ceux qui ne remplissent aucune de ces deux conditions, ni individuellement, ni collectivement; la nature même de leur âme les réduit à l'état d'êtres inférieurs. Tel est l'homme pernicieux.

Il y a deux espèces d'hommes complets. Les uns sont parfaits selon leur nature, les autres selon leur vie. Seuls, les bons sont parfaits selon leur nature. Ce sont les hommes qui possèdent la vertu. Car la vertu marque l'apogée de la perfection dans la nature de chaque chose. La vertu de l'oeil est l'apogée et la perfection de la nature de l'oeil; la vertu de l'homme est l'apogée et la perfection de la nature humaine. Parfaits selon leur vie sont les hommes qui cumulent la bonté et le bonheur. Car le bonheur est la perfection de la vie humaine, en ce sens que la vie humaine consiste en actions et le bonheur donne leur perfection à ces actions. Les actions attei-

gnent leur perfection grâce à la vertu et à la fortune, la vertu relativement à l'utilité, la fortune relativement à la prospérité. Or dieu, n'ayant pas appris indirectement à connaître la vertu, est bon par nature, et, sans que la fortune l'aie favorisé, il est heureux. Car c'est de pas sa nature qu'il est bon et de par sa nature qu'il est heureux, et il l'était déjà, et il le sera toujours, et jamais il ne cessera de l'être, parce qu'il est incorruptible et bon de nature. L'homme, au contraire, n'est pas heureux de nature, mais il a besoin d'instruction et de prévoyance: pour devenir bon, il a besoin de la vertu, et pour devenir heureux, de la bonne fortune. Et c'est pourquoi le bonheur humain est résumé par ces deux choses, la louange et la gloire, la louange, qui résulte de la vertu, la gloire, qui découle de la prospérité. Or, l'homme possède la vertu à cause de sa destinée divine, et la bonne fortune à cause de sa destinée mortelle. Car, d'une part, les mortels émanent des dieux et les choses terrestres des choses célestes, et, d'autre part, les choses moins bonnes des meilleures. (Voilà une phrase qu'Héraclite eût volontiers signée.)

Par conséquent, l'homme qui suit l'exemple des dieux est bon et, par suite, heureux, alors que celui qui suit l'exemple des mortels est malheureux. Car la prospérité est un bien et un avantage pour l'homme intelligent; un bien, parce qu'il en connaît l'usage; un avantage, parce qu'elle l'aide dans l'accomplissement de ses actions. Il est donc beau, chaque fois que la bonne fortune est à la disposition de l'intelligence, de même qu'un vent favorable gonfle les voiles d'un navire, d'accomplir ses actions avec le regard fixé sur la vertu, tel le pilote sur les mouvements des astres. Non seulement celui qui agira de la sorte obéira à dieu, mais il réglera encore le bien humain d'après le modèle du bien divin. En outre, il est aussi évident que la vie diffère selon sa disposition et selon son sort. Car il est nécessaire que la disposition en soit ou bonne ou mauvaise, et le sort ou heureux ou malheureux. La bonne disposition est forcément celle qui participe de la vertu, la mauvaise celle qui participe du vice. Il est de même nécessaire que les actes heureux concourent avec la bonne fortune (car ils sont accomplis conformément à la raison) et qu'au contraire les actes malheureux coïncident avec la mauvaise fortune — ce qui provoque l'échec de leur accomplissement. Donc, il n'est pas seulement nécessaire d'apprendre à connaître la vertu, mais il faut aussi l'acquérir et la pratiquer, soit dans le

développement, soit — et c'est la chose la plus importante, dans la régénération des familles et des cités. Il n'est pas seulement nécessaire de posséder de belles choses, mais il faut aussi savoir en jouir. Tout cela sera réalisé si l'homme bénéficie d'une cité bien gouvernée. Ce sont, à mon avis, les choses qui constituent la corne dite d'Amalthée. Elles se trouvent dans un ordre bien réglé, sans lequel la perfection de la nature humaine ne saurait être atteinte, ou si elle est atteinte, ne saurait longtemps durer. L'ordre comporte en effet la vertu et l'élan vers la vertu, car c'est en conformité avec cet ordre que les bonnes natures s'engendrent, que les coutumes, les mœurs et les lois sont les meilleures, que des paroles sages sont proférées et que le respect et la piété sont les récompenses du mérite. D'où il résulte que l'homme qui désire être heureux et mener une existence bien réglée, à l'image d'un navire qui vogue allègrement, doit conformer sa vie entière à la loi de l'ordre. La raison nous fournit une preuve supplémentaire de la nécessité de tout ce qui vient d'être dit. Car l'homme fait partie d'une société et c'est grâce aux facteurs que je viens de mentionner qu'il devient un être complet, conformément à la raison, dans la proportion dans laquelle non seulement il s'associe aux autres, mais il s'associe à eux avec dignité. Car, d'une part, l'instinct de société n'existe naturellement que dans une collectivité, et non pas dans l'individu (isolé); d'autre part, il se manifeste en premier lieu dans l'individu et non pas immédiatement dans la collectivité. Il existe donc à la fois dans la collectivité et dans l'individu, et dans l'individu parce que dans la collectivité. (Il voulait plutôt dire, je pense: et dans la collectivité parce que dans l'individu.)

Car l'harmonie, la symphonie et le nombre existent naturellement dans la collectivité. Rien ne suffit en soi et ne réalise individuellement le tout de ses parties. La finesse de l'ouïe, une vue perçante, la vitesse du pied existent dans l'individu seulement, tandis que le bonheur et la vertu de l'âme apparaissent à la fois dans l'individu et dans la collectivité, dans le tout et dans la somme de ses parties: dans l'individu parce que dans la collectivité, et dans la collectivité parce que dans le tout et dans la somme de toutes ses parties. Car, ce qui constitue l'ordonnance de la nature en son ensemble a réglé également chaque partie en particulier, et l'ordonnance de chaque partie en particulier a perfectionné le tout et la

somme de toutes ses parties. Ceci s'effectue parce que le tout existe naturellement avant la partie, mais non pas la partie avant le tout. Car s'il n'y avait pas d'univers, il n'y aurait ni soleil, ni lune, ni astres errants, ni étoiles fixes. Mais, puisque l'univers existe, chacune de ces choses existe aussi. On peut également observer ce phénomène dans la nature des êtres animés. S'il n'y avait pas d'être animé, il n'y aurait ni oeil, ni bouche, ni oreille. Mais puisqu'il y a des êtres animés, chacune de ces choses existe également. Comme le tout est en relation inséparable avec la partie, de même la vertu du tout est en relation avec la vertu de la partie. S'il n'y avait pas une harmonie et une surveillance divine de l'univers, les choses préalablement ordonnées ne pourraient demeurer en bon ordre; de même, s'il n'existait aucun ordre dans tout ce qui a trait à la cité, il serait impossible qu'il existât un seul citoyen bon et heureux. Et sans de bonnes conditions de santé pour l'être animé, il ne pourrait y avoir ni pied, ni main robuste et bien portante. Car l'harmonie est la vertu de l'univers, le bonheur la vertu de la cité, la santé et la force la vertu du corps. Et chacune des parties de ces choses est en connexion étroite avec les autres, et réglée par rapport au tout et à la somme de ses parties. Car les yeux voient pour tout le corps, et les autres membres et parties ont été disposés en vue du bien du tout et de la somme de ses parties.

(Tout ce développement est en harmonie parfaite avec les idées de Pythagore et d'Hippodamos de Milet. Je n'ai donc pas trahi leur mentalité en reproduisant ici cette oeuvre scrupuleuse, quoique confuse. Mais c'est le sort commun de ces magnifiques cités idéales de l'antiquité présocratique. On ne peut plus contempler que les ombres qu'elles projettent jusqu'à nous, trop heureux encore lorsque ces ombres gardent une apparence, même trompeuse, de réalité.)

III.

Die Lehre des Protagoras und ihre Darstellung in Platons Theätet.

Von

Friedrich Kreis.

Wenn sich Platon im Theätet die Aufgabe stellt, das Wesen und den Wert der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen, so darf man wohl als wahrscheinlich voraussetzen, daß er bei dieser Untersuchung ausgehen wird von den ihn unbefriedigt lassenden Resultaten der bisherigen philosophischen Forschung, um erst nach der negativen Aufgabe einer Widerlegung dieser Lehren den positiven Aufbau seiner eigenen erkenntniskritischen Gedankenarbeit zu beginnen. Es dürfte ferner einleuchtend sein, daß der polemische Teil seiner Schrift sich nicht ausschließlich mit der Lehre eines einzelnen Philosophen allein beschäftigen wird, vielmehr wird Platon versuchen, die Ergebnisse aller irgendwie untereinander in Beziehung stehenden Erkenntnislehren auf eine einheitliche Formel zu bringen, gegen die sich dann seine Untersuchung wenden kann. Eine solche Formulierung ist in unserem Falle die Definition des Theätet: Wissen ist Wahrnehmen. Platon läßt uns wohl nicht im Unklaren darüber, daß eben diese Definition von ihm selbst so formuliert wurde und keinen Anspruch darauf erhebt, als die historisch überlieferte Lehre eines Philosophen etwa des Protagoras[1]) zu gelten. Dagegen glaubt er sie inhaltlich doch identisch oder wenigstens als Konsequenz ableitbar aus dem Satze des Protagoras, nach dem der Mensch das Maß aller Dinge sei.

[1]) Die von Protagoras überlieferten Fragmente und die Berichte antiker Schriftsteller über ihn sind gesammelt im 2. Bande von Herm. Diels: Fragmente der Vorsokratiker. 2. Aufl. 1907.

Es handelt sich für uns nun zunächst darum, die Bedeutung dieses Satzes, der von dem platonischen Sokrates als protagoreisch bezeichnet wird und der sicherlich ein Lehrsatz des Philosophen war, klarzumachen. Bei der Interpretation dieses Satzes stehen sich die neueren Gelehrten in zwei feindlichen Lagern gegenüber[1]). Die einen, zu denen Grote, Laas, Peipers, Halbfaß und Gomperz gehören, vertreten die Ansicht, daß Platon den Sinn des Satzes bewußt oder unbewußt falsch ausgelegt habe: daß Protagoras unter dem Menschen nicht das Individuum sondern die Gattung verstanden habe, daß seine Lehre also nichts anderes besage, als daß das Wesen und die Grenzen der Erkenntnis bestimmt sind durch die Besonderheit der allgemein menschlichen Natur. Demgegenüber interpretieren mit Platon Zeller, Lange, Überweg und vornehmlich Natorp[2]) den homo-mensura Satz in seiner individualistischen Bedeutung: der empirische Einzelmensch gibt für sich wenigstens die Entscheidung über das Sein und Nichtsein, das Sosein und Anderssein der Dinge, und diese Entscheidung trägt wiederum für ihn selbst den Charakter der Wahrheit, der Erkenntnis an sich. Bevor wir fragen, ob und wie diese individualistische Deutung des Maßsatzes verknüpft werden muß mit einer sensualistischen Lehre überhaupt, führen wir die Argumente an, die uns für eine individualistische Deutung des Maßsatzes ausschlaggebend scheinen. Zunächst haben die alten Berichterstatter alle, soweit sie überhaupt auf diese Frage eingehen, den Satz des Protagoras in dem gleichen Sinne verstanden wie Platon. Aus denjenigen Stellen, in denen Aristoteles in seiner Metaphysik auf Protagoras zu sprechen kommt, geht eindeutig hervor, daß er dessen Lehre in ihrer weitgehendsten Konsequenz genau so wie Platon aufgefaßt wissen will, besonders aus der einen Stelle geht das hervor, wo er sagt: „Wenn kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen von einem und demselben sämtlich wahr sind, so wird offenbar alles eins. Dann ist ein und derselbe Gegenstand ein Schiff und auch eine Mauer und auch ein Mensch, wenn man etwas von jedem Gegenstande ebensowohl bejahen als verneinen kann, wie es die notwendige Folgerung für diejenigen

[1]) Nähere Angaben bei Bernhard Münz: Protagoras und kein Ende. Zeitschrift f. Philosophie u. phil. Kritik, N. F. Bd. 92, 1887.

[2]) Paul Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Berlin 1884. S. 1—62.

ist, die sich den Gedankengang des Protagoras aneignen, daß für jeden ist, was jedem scheint[1])." Die individualistische Deutung des protagoreischen Satzes wird fernerhin dadurch beglaubigt, daß schon Democrit in ähnlichem Sinne wie Platon im 22. Kapitel des Theätet die Lehre des Protagoras durch die sogenannte περιτροπή zu widerlegen sucht. Natorp[2]) macht dazu folgende Anmerkung: „Oder sollte Democrit, der Platon und dem ganzen sokratischen Kreise sonst fern und fremd gegenüberstand, sich gleichwohl hierin mit Platon verschworen haben, der Lehre des Protagoras einen ganz fremden Sinn unterzulegen?" Nach diesen übereinstimmenden Zeugnissen liegt also durchaus kein Grund vor, anzunehmen, daß Platon da, wo er in der bestimmtesten Form einen Lehrsatz als den des Protagoras vorträgt, es unternommen haben sollte, diesem einen falschen Sinn unterzulegen. Bei dem Ansehen, das Protagoras immerhin genossen hat, hätte Platon doch in diesem Falle sicherlich eine scharfe Zurückweisung von seiten einer gegnerischen Kritik erwarten müssen, einer Kritik, die uns doch literarisch überliefert sein müßte. Es bleibt also allein die Möglichkeit, die individualistische Auslegung des Maßsatzes als die historisch einzig berechtigte anzunehmen.

In welchem Zusammenhange steht nun die Formulierung des Maßsatzes mit der sensualistischen Gleichsetzung von ἐπιστήμη und αἴσθησις? Ist diese Definition des Theätet nur eine zwar notwendige Konsequenz des protagoreischen Satzes, oder ist sie vielmehr bereits eine Voraussetzung dieses Satzes, oder bestehen endlich überhaupt nicht diese logischen Beziehungen zwischen beiden? Nach der platonischen Auffassung besteht in der Tat eine logische Beziehung zwischen dem Satz des Protagoras und der Definition des Theätet. Wenn Protagoras nach der platonischen Darstellung behauptet, daß für jeden das ist, wie es ihm scheint, so wird das zunächst Geltung haben für die Wahrnehmungen, denn die Erscheinung ist ja die Wahrnehmung. Die Gleichsetzung von φαίνεσθαι und αἰσθάνεσθαι führt dann zu der Gleichsetzung von ἐπιστήμη und αἴσθησις. Das ist die Auffassung Platons. Es wird zuzugeben sein, daß Protagoras den relativistischen Charakter der Wahrnehmung bei seinem Satze zunächst im Auge hatte, es wird sich dann aber fragen, ob

[1]) Aristotelis Metaphysica recognovit W. Christ. T. 4 1007b [illegible].
[2]) a.a.O. S. 56.

er nicht eben außer der αἴσθησις eine δόξα anerkennt, ein Wissen oder jedenfalls ein Meinen, das nicht mehr rein sensualistisch zu begreifen ist. Die rein sensualistische Ausdeutung der protagoreischen Lehre, die auch Diogenes Laërtius vornimmt, wenn er berichtet: ἔλεγε τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τας αἰσθήσεις, scheint mir auf einer unkritischen Hinnahme dieser von Theätet vorgenommenen Gleichsetzung von Wissen und Wahrnehmen zu beruhen.

Ich werde auf diesen Punkt zurückkommen und gehe weiter in der Betrachtung der platonischen Darstellung. Platon verknüpft den Maßsatz ferner mit der heraklitischen Flußlehre. Und erst die Verknüpfung der drei Thesen, nämlich des πάντα ῥεῖ, der ἐπιστήμη = αἴσθησις und des dictum des Protagoras ergeben für ihn die letzte Konsequenz einer grenzenlosen Relativität aller Vorstellungen. Wenn nämlich nach Heraklit alle Dinge in Fluß sind, so befinden sich auch die Wahrnehmungen in einem kontinuierlichen Verlauf und so folgt, wenn nach Theätet Wissen gleich Wahrnehmen ist, daß auch die Erkenntnisse mit jedem Momente wechseln und sich verändern, daß es also keine Wertunterschiede betreffs der verschiedenen Vorstellungen gibt: Wir sind wieder bei dem Satze des Protagoras angelangt. Diese Darstellung findet ihren Abschluß in jener eigentümlichen Wahrnehmungspsychologie im 12. Kapitel des Dialogs, die die Wahrnehmung zustande kommen läßt durch zwei entgegenkommende Bewegungen des ποιεῖν und πάσχειν, die ausgehen vom wahrnehmenden Subjekte und dem wahrgenommenen Objekte. Bei ihrem Zusammentreffen erfolgt dann eine doppelte Rückbewegung, die in dem wahrnehmenden Subjekte die Wahrnehmung (αἴσθησις) erzeugt, dem wahrgenommenen Objekte aber jetzt erst seine wahrnehmbare Qualität das αἰσθητόν zuerteilt. Wie verhält es sich mit dieser Wahrnehmungstheorie? Ist sie protagoreisch oder nicht? Diese Frage findet ihre Entscheidung in dem Nachweise, daß diese Lehre nirgend anderswo als protagoreisch überliefert ist, ferner, daß innere Gründe der Disposition des Dialogs notwendig gegen eine solche Auffassung sprechen müssen, und endlich, daß ein Autor namhaft gemacht wird, dem sie als philosophische Lehre zuzuweisen wäre. Natorp hat hierüber eingehend gehandelt[1]). Seine Argumentation werde

[1]) Paul Natorp, Aristipp in Platons Theätet. Zeitschrift f. Gesch. d. Philos. III, 1890.

ich in aller Kürze anführen. In der Darstellung des Dialogs werden beide Lehren trotz des Hinweises auf ihren gegenseitigen inneren Zusammenhang sowohl äußerlich als auch rein begrifflich streng voneinander unterschieden. Bei der endgültigen Widerlegung der protagoreischen Lehren wendet sich Platon zunächst und allein gegen Protagoras (im Kap. 26), um dann erst die zur weiteren Unterstützung dieses Satzes früher herbeigezogenen Voraussetzungen der heraklitischen Metaphysik zu widerlegen. Entsprechend ist auch die Einführung beider Lehren. Die These: Wahrnehmen ist Wissen, wird zunächst aus dem Satze des Protagoras allein abgeleitet. Es folgen dann die ersten Formulierungen des Heraklitismus und schließlich bringt das Kapitel 12 die Ausführung. Aus diesem Sachverhalt heraus folgert Natorp:

1. Die Wahrnehmungstheorie im Kapitel 12 ist nicht die des Protagoras.
2. Die den Antisthenes parodierenden Argumente (Kap. 16), die Verteidigung in Kapitel 20 und die ernstgemeinten Gegenbeweise im Kapitel 21/22 beziehen sich auf Protagoras selbst und erst die weiteren auf den ungenannten Vertreter der Theorie.

Bei der Frage nach dem Autor sieht sich Natorp zurückverwiesen auf die Vermutung Schleiermachers, daß man in Aristipp den Urheber dieser Lehre zu sehen habe. Daß Plato den Namen des Philosophen verschweigt, ist vielleicht ein einfacher Kunstgriff, der es ihm ermöglicht, seinem Lehrer Sokrates die Widerlegung einer Lehre in den Mund zu legen, die erst nach dessen Tode aufgetreten war[1]). Die Übereinstimmungen beider Lehren sind zu genau, als daß ein anderer Philosoph als der Begründer der Schule von Kyrene hier in Betracht kommen könnte[2]).

Daß das von Aristoteles über Protagoras Berichtete sich ganz in den Bahnen der platonischen Auffassung hält, habe ich oben schon bemerkt. Außerdem liegen uns über Protagoras noch zwei Berichte des Sextus Empiricus vor, die sich allerdings gegenseitig

[1]) Dieser Ansicht ist auch Zeller, Die Philosophie der Griechen[5]. 1893, I, S. 1098.

[2]) Ich kann auf diese Frage im einzelnen nicht eingehen, sondern verweise auf Natorp.

widersprechen. Der sextische Bericht muß das Original oder mindestens einen älteren Autor vor sich gehabt haben, war also jedenfalls unabhängig von der platonisch-aristotelischen Überlieferung. Nach diesem Berichte nun in der Schrift gegen die Logiker, die auch den Titel der protagoreischen Schrift namentlich anführt, hat Protagoras ganz so bestimmt wie nach Platon die relative und subjektive Wahrheit des Erscheinenden behauptet. Über den Wert des anderen Berichtes lasse ich Natorp sprechen[1]). „Auf den anderen bei Sextus vorliegenden Bericht möchte ich dagegen kein Gewicht legen. Er ist nicht von demselben Ursprung. Beide Berichte vertreten geradezu entgegengesetzte Auffassungen. Nach den Hypotyposen sind die ὄντα, deren Maß der Mensch ist, an sich existierende Dinge, ein Irrtum, den nicht Platon, sondern Aristoteles aufgebracht hat; nach der anderen Darstellung ist ein An-sich, als positiv oder negativ erkennbar, überhaupt ausgeschlossen. Der Bericht der Hypotyposen ist es nun gerade, welcher Protagoras in einer Weise an Heraklit annähert, wie es auch der Darstellung Platons entschieden nicht entspricht. Die schon durch die Terminologie verdächtigen Sätze von der ‚Materie' namentlich und der in ihr gegebenen Möglichkeit Alles zu werden, finden nirgend sonst ihre Bestätigung." Natorp hält diese Darstellung schließlich für nichts anderes, als eine peripatetische Konstruktion, die die protagoreische Lehre im Gegensatze zur pyrrhoneischen Skepsis als Dogmatismus darzustellen beabsichtige.

Nach diesem kurzen historischen Überblick können wir wohl folgendes als endgültiges Ergebnis festellen: Platon hatte die Lehre des Protagoras hineinverwoben in eine breite Gesamtdarstellung der relativistischen Erkenntnislehre: aus dieser wieder herausgelöst, bleibt als protagoreisch nichts übrig als der homo-mensura-Satz, dessen individualistische Deutung wir wahrscheinlich gemacht haben. Bei der Frage nach dem Sinn dieses Satzes nun muß man sich gegenwärtig halten, daß seine Verbindung mit dem allgemeinen Relativismus Heraklits sowohl wie mit der sensualistischen Erkenntnispsychologie eines Aristipp bereits platonische Interpretation ist. An und für sich braucht nämlich dieser Satz über-

[1]) Forschungen S. 57 u. f.

haupt keine skeptischen oder relativistischen Konsequenzen zu haben; er ist vielmehr — trotz seiner individualistischen Auslegung — noch vereinbar mit einer absolutistischen Auffassung der Erkenntnis. In diesem Falle würde er etwa besagen: alle Erkenntnis ist unbedingt verbindlich ihrer formalen Geltung nach: daß trotzdem das einzelne Individuum zum Maßstab für Wahrheit und Falschheit gemacht wird, rührt lediglich daher, daß alle Erkenntnis ihren Inhalten nach Erkenntnis von einmaligen unwiederholbaren und individuellen Situationen ist, deren Konstatierung und Nachprüfung immer nur Sache des einzelnen Individuums sein kann. In diesem Falle wäre also der Satz des Protagoras gleichbedeutend mit einer Einsicht in das Wesen der Erkenntnis des Individuellen. Daß ihm nun wirklich dieser Sinn zukommt, ist freilich höchst unwahrscheinlich. Er würde eine Einsicht in das Wesen begrifflicher Geltung überhaupt, also die Leistung des Sokrates und Platon voraussetzen. Viel eher treffen wir wohl das Richtige, wenn wir mit Heinrich Maier[1]) annehmen, daß dem Satze des Protagoras eine rhetorische Tendenz entsprach, wonach alle Entscheidung in die Hand des praktisch handelnden Menschen, des Redners, gelegt ist. Soll damit jedoch gemeint sein, daß eben in diesen praktischen Momenten das Kriterium für Wahrheit und Falschheit zu finden sei, so hat Protagoras freilich den Sinn der Erkenntnis völlig relativiert, und es bleibt lediglich zu bemerken, daß er dann den sensualistischen Relativismus durch einen pragmatistischen ersetzt hat.

[1]) Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913. S. 207 ff.

IV.

Le séjour de Leibniz à Paris.

(1672—1676).

Par

M. Davillé (Bar-le-Duc).

(Suite et fin.)

Toutefois les manuscrits et les ouvrages concernant le passé n'étaient pas seuls à occuper son attention. Leibniz était chargé par le baron de Boinebourg d'acheter des livres à Paris; vers la fin de son séjour en France, il offrait à différentes personnes d'Allemagne de leur rapporter à bon compte des ouvrages imprimés rares et curieux sur les arts, les sciences et l'histoire comme il avait fait pour lui-même de Londres. Il déclarait en trouver „une infinité" et avoir „d'aussi belles occasions que qui que ce soit en France"[271]). Sans doute il fréquentait beaucoup les libraires; il connaissait celui de l'abbée Foucher, ceux du Journal des Savans[272]), du Meraile Galant[273]), sans doute un libraire de la rue Saint-Jacques[274]) et paraît avoir vu à Paris des éditions d'Henri Estienne sur parchemin.

Il lut évidemment à Paris beaucoup de livres nouveaux[275]); mais nous ignorons s'il s'intéressa à la littérature française propre-

[271]) V. Leibniz historien, p. 23.

[272]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 76 note 57.

[273]) On peut le conjecturer d'après une lettre à Kortholt du 9 janvier 1711. Dutens, t. V, p. 315.

[274]) „Carolus Alexander de Fresnoy de Pictura carminibus. Vertit gallicè, addiditque notas . . . Dialogues sur le Coloris . . , Paris, 1673, 12 apud Langlois à la victoire rue S. Jacques." Leibnitiana, § XXXIV, Id., t. II, p. 299—300.

[275]) Sans doute les précédents. C'est peut-être à cette époque qu'appartiennent des notes sur l'Histoire de Constantinople. du président Cousin (Ms. XII[3] 7139), dont l'analyse avait été donnée au T. des SS. du 24 août 1675, p. 232 ss.

ment dite. Tout ce que nous savons, c'est qu'il alla au théatre voir jouer Molière: peut-être assista-t-il à une représentation du Malade imaginaire, car les satires qu'il lança plus tard contre les médecins rappellent de fort près cette pièce[276]. Leibniz garda, d'ailleurs, une haute idée du grand comique français: il écrira plus tard l'Ombre de Molière[277]) et fera, sur lui, des vers français[278]).

Rompu à notre langue par son séjour à Paris, il écrivait déjà dans les trois langues qui devaient, désormais, lui être familières, l'allemand, le latin et le français. Les oeuvres politiques qu'il rédigea dans cette période le furent généralement dans sa langue maternelle; d'autres écrits politiques, ses oeuvres scientifiques, mathématiques et philosophiques étaient, au contraire, en latin; c'est dans cette langue, où il composera plus tard tant d'épigrammes, qu'il écrivait encore exclusivement ses vers, témoin une courte pièce sur une victoire navale des Hollandais[279]) et surtout le dialogue sur la religion du paysan, composé en novembre 1673, où il raconte le voyage qu'il avait fait, deux ans auparavant, de Mayence à Strasbourg; il y oppose la beauté et la prospérité de l'Allemagne d'alors à son état actuel, où elle est ravagée par la guerre[280]). A côté d'un chaud sentiment patriotique, on y retrouve les qualités et les défauts des ouvrages purement littéraires de Leibniz: manquant à la fois d'imagination poétique et de sens

---

[276]) Couturat, Logique, p. 505, note 6.

[277]) Guhrauer, Biographie, t. I, p. 148 et notes.

[278]) „Sévères directeurs des hommes,
Scavez vous qu'au siècle ou nous sommes
Un Molière édifie autant que vos leçons?
Le vicieux bien raillé n'est pas sans pénitence.
Il faut pour réformer la France
La comédie ou les dragons.
Lettre à Hertel, 2 octobre 1694 (J. Burkhard, Historia Bibliothecae... Guelferbytanae, Leipzig, 1746, t. II, p. 321), où il dit les avoir faits; dans la lettre à Nicaise de la veille, il dit les avoir vus. Gehr., Philo., t. II, p. 550. Cf. „Constat Molierium Gallum vitiis quibusdam in scenam traductis et publice irrisis plurimum ad emendationem valuisse." Lettre à son frère, 18 novembre 1693. Bodemann, Briefwechsel, p. 138.

[279]) Citée pl. haut, t. XXXIV, p. 21, n. 113.

[280]) V. des extraits de la traduction française dans Foucher de Careil, art. biographique cité, p. 8.

esthétique[281]); il croit. comme Boileau, pouvoir remplacer ces dons par l'imitation un peu servile de l'antiquité et prodigue la mythologie dans un bon exercice de rhétorique. Le français, qu'il maniait déjà avec beaucoup d'aisance, ne lui servait guère encore qu'à rédiger des lettres et quelques opuscules.

S'il s'occupa incidemment de littérature, Leibniz ne paraît pas avoir fait de même pour le droit, auquel il s'était cependant tellement attaché, jusqu'alors[282]). Sur le point de se rendre à Paris, il comptait écrire „des Eléments du droit naturel", ouvrage résumé, mais capable d'éclaircir „les questions les plus importantes du droit des gens et du droit public", puis rédiger des éléments de droit romain applicables à l'époque moderne, où on pourrait „décider toutes les questions suivants" ce droit, enfin remanier la procédure[283]). Toutes ces idées étaient fécondes; elles avaient été déjà formulées dans la Nova Methodus et Conring avait pensé qu'elles pourrraient être utilement appliquées à réformer la jurisprudence en France[284]). Mais, bien que Colbert eût peu auparavant inspiré un grand travail de législation, Leibniz ne paraît pas avoir eu l'occasion de s'en entretenir avec lui; il n'eut, d'ailleurs pas le temps de s'occuper de droit en France[285]), sauf de droit politique. Au début de 1676, il rédigeait en français le projet d'une commission de justice[286]): c'était peut-être pour quelque prince allemand et ce fut le seul essai de ce genre durant son séjour à Paris.

Si Leibniz y fit peu de droit, il s'y occupa beaucoup, au contraire, de philosophie. Philosophe avant tout, c'est, semble-t-il, pour approfondir la philosophie qu'il y étudia tant les mathé-

[281]) Leibniz historien, p. 589—90 et 655—6.

[282]) V. Leibniz historien, p. 6—8.

[283]) Lettre à Jean-Frédéric s. d. (debut de 1672). Klopp, t. III, p. 258—9. Cf. lettre à Hobbes citée pl. haut, t. XXXIV, p. 16 n. 78.

[284]) Foucher de Careil, art. cité.

[285]) „cum itineris Gallici imposita mihi fuisset necessitas; ab eo tempere, usus loci opportunitate et doctorum virorum consuétudine, quidvis potius, quam jurisprudentiam cogitavi." Lettre à Placcius, 10 mai 1676. Dutens, t. VI, p. 4.

[286]) „Vorschlag wegen Aufrichtung eines Commission-Gerichts, 18 Janv. 1676", commençant ainsi: „Pour faire des remarques considérables sur la jurisprudence il faut parcourir quantité de pièces curieuses." Bodemann, Handschriften, p. 37.

matiques[287]). A ces sciences se rattachent, du moins, de très près, ses travaux de logique, principalement sur la caractéristique. Peu avant son départ d'Allemagne il parlait de cette dernière comme de l'art même d'inventer[288]); à Paris, il recherchait les moyens de faire des découvertes en mathématiques[289]) et nous savons que c'est en partie à la caractéristique qu'il rapportait sa grande invention[290]) Il s'en occupa beaucoup aussi à propos de l'encyclopédie et de l'académie qu'il projetait[291]); il l'appelait une „caractéristique combinatoire", ou réelle)[292], qu'il voulait supérieure à toutes les langues et à toutes les écritures, afin de pouvoir perfectionner les fonctions de l'esprit. Ce devait être une sorte d'écriture idéographique, employée à volonté comme écriture ou comme langue, qui servirait de fil conducteur à la méditation, c'est-á-dire de direction en quelque sorte mécanique à l'esprit[293]).

Mais la logique n'était pour lui qu'une introduction à la métaphysique et à la théologie. Dans ce domaine, Leibniz savait avant 1672 „que tout se fait mécaniquement dans la nature, mais que le mécanisme, qui suffit à toute la nature, ne se suffit pas à lui-même et ne trouve en définitive son principe que dans la réalité de l'esprit de Dieu", en d'autres termes il avait appris de Hobbes que la nature présente partout un mécanisme parfait, de Descartes qu'il y a dans les choses un principe incorporel et des

---

[287]) „Mais pour moy je ne chérissois les mathematiques que parce que j'y trouvois les traces de l'art d'inventer en general... Je viens à la metaphysique et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'ay passé par tous ces degrez, car j'ay reconnu que la vraye métaphysique n'est guères differente de la vraye logique et le même Dieu qui est la somme de tous les biens est aussy le principe de toutes les connaissances." Foucher de Careil, Nouv. lettres, p. 24 et 25.

[288]) P. 255 de la lettre à Hobbes citée pl. haut.

[289]) „Schediasma de Arte inveniendi Theoremata." Paris, 7 Septembre 1674. „Collectanea de inventione et studiis generalibus." „Collectaneorum de inventione pars I. Aug. 1676." Couturat, Opusc., p. 170—4 et 182.

[290]) V. pl. haut.

[291]) Maij 1676. „Couturat, Opusc., p. 93—96; cf. pl. haut.

[292]) Lettre à Oldenburg, 5 décembre 1675. Dutens, t. III, p. 34,

[293]) Lettre au même s. d. (vers mai 1676 d'après Couturat. Logique, p. 142 n. 5). Gehrardt, Philo., t. VII, p. 11—14.

scolastiques que tout aboutit à Dieu: ce sont déjà les thèses qu'il soutiendra plus tard sur le mécanisme universel, l'idéalisme spiritualiste et l'harmonie préétablie. Il voulait aussi réconcilier la théologie avec la philosophie, en démontrant la possibilité des mystères[294]).

Déjà Leibniz était en correspondance sur cette question avec Arnaud[295]): dès la fin de 1672 il avait fait sa connaissance et s'entretenait avec lui de théologie[296]). Sans doute ils discutaient tous deux sur l'eucharistie, notamment sur la présence réelle[297]); certainement Leibniz lui parla des questions qui séparaient les protestants des catholiques pour essayer de les rapprocher dans une profession de foi commune[298]). Un jour, qu'il était chez lui avec d'autrés théologiens, Leibniz leur lut une formule de prière universelle qu'il avait composée pour rallier les sectateurs de toutes les religions révélées. Arnaud, l'ayant entendue, „ne se contint pas et s'écria en se levant (tous les autres restant en cercle): Cela ne vaut rien, parce que dans cette Prière il n'y a pas de commémoration de Jésus-Christ." Leibniz fut d'abord un peu déconcerté, mais, reprenant bientôt son àpropos, lui répondit: „Ainsi, par cette raison, l'oraison dominicale et de même tant de prières qui se trouvent dans les Actes des Apôtres et dans leurs lettres . . . ne vaudroient rien, car dans ces prières il n'est fait mention ni du Christ ni de la Trinité." Le théologien fut troublé et l'assistance s'en alla „un moment après, prendre l'air[299]." C'est

[294]) Hannequin, t. I, p. XXXII. Cf. lettre citée à Jean-Fréderic où il dit que „le mouvement des corps vient de l'esprit, la raison dernière des choses, l'harmonie universelle, doit être Dieu" et que „dans tout corps il y a un principe intime substantiel différent de la matière." Klopp, t. III, p. 259 et 260.

[295]) Lettre s. d. (après le 27 novembre 1671). Gehrardt, Philo., t. I, p. 73.

[296]) Lettre du 26 mars 1673. Klopp, t. III, p. 265.

[297]) Il en est question dans la lettre citée pl. haut, p. 61 n. 4. Cf. Leibniz historien, p. 20 n. 8.

[298]) C'est ce qu'il avait fait avec le baron de Boinebourg. Cf. lettre inédite à Jean-Frédéric de 1673 eniron, éd. par Foucher de Careil, Mémoire sur la philosophie de Leibniz, Paris, 1905, t. I, p, 31—32.

[299]) „Dite de Leibniz au landgrave de Hesse dans Sainte-Beuve, Post Royal, t. V, p. 443."

là un trait de la naiveté d'Arnaud que Leibniz garda longtemps pour soi[300]). Enfin, celui-ci s'entretint avec lui de la question du libre arbitre et, après avoir „fort médité sur cette même matière", composa „là-dessus un dialogue latin à Paris" et le montra au grand Arnaud, „qui ne le méprisa pas"[301]).

Il fréquenta aussi d'autres Cartésiens et discuta avec eux des idées du maître. Malebranche soutenant avec celui-ci „que l'essence de la matière consiste dans l'étendue seulement", Leibniz s'opposa à cette théorie par de bonnes raisons; revenu chez lui, il reprit par écrit après méditation les idées qu'il avait formulées de vive voix et en écrivait à Malebranche en se proclamant „philosophe, c'est-à-dire amateur de la vérité"[302]. Faute de temps, il ne put lire que hâtivement la Recherche de la Vérité du fameux oratorien[303]); mais „l'occasionalisme de Malebranche, qui présente évidemment une étroite parenté avec la propre doctrine de l'harmonie préétablie, dut nécessairement . . . arrêter son attention[304])."

Ce n'est point seulement sur la question de l'étendue, que Leibniz critique les doctrines cartésiennes; il les attaqua d'une manière générale. Déjà, avant son voyage en France, le futur rival de Descartes attaquait les principes de celui-ci[305]); à Paris, entraîné sans doute par ses succès en mathématiques, qui lui montraient la supériorité du calcul infinitésimal sur l'analyse cartésienne, Leib-

[300]) Leibniz avait écrit sur la lettre: „Nemini monstratur." Guhrauer, t. I, p. 119 note.

[301]) Lettre à Malebranche, 27 décembre 1694. Gehrardt, Philo., t. I, p. 353. Rien ne paraît en être resté; le De libertate, Foucher de Careil, Nouv. lettres, p. XLVI—VIII, est trop postérieur (1710 environ) pour en donner quelque idée.

[302]) Lettre citée pl. haut, t. XXXII, p. 143 n. 4. Cette dernière expression semble prouver que Leibniz n'etait pas encore au courant des finesses de la langue française.

[303]) „J'ay veu vos Conversations Chrestiennes . . . J'yay mieux compris votre sentiment que je n'avois fait du temps passé en lisant la Recherche de la Verité, parce que je n'avois pas eu alors assés de loisir." Lettre à Malebranche, 13 janvier 1679. Gehrardt, Philo., t. I, p. 327.

[304]) H. von Ritter, Hist. de la philo. moderne, trad. fçse. 1861—66, t. II, p. 241.

[305]) Lettre s. d. (après le 27 novembre 1671). Gehrardt, Philo., t. I, p. 68—69.

niz poursuivit cette critique de Descartes et se mit „à rechercher surtout ses faiblesses et ses erreurs“ [306]). Tout en n'ayant pu encore l'approfondir [307]), il s'attacha à refuter certaines de ses idées [308]); déjà il avait trouvé la fameuse métaphore où il déclarait que la philosophie cartésienne était „l'antichambre de la verité“ [309]), puisque, des „deux veritez générales absolues, c'est-à-dire qui partent de l'existence actuelle des choses, l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande variété dans nos pensées“, d'où „il s'ensuit que nous sommes“ et „qu'il y a autre chose que nous, c'est-à-dire autre chose que ce qui pense, qui est la cause de la variété de nos apparences“. Descartes „ne s'estant attaché qu'à la première dans l'ordre des ces médidations a manqué de venir à la perfection qu'il s'estoit proposé“ et d'arriver ainsi à la philosophie première [310]). Outre ces critiques générales et celles qui portaient sur les mathématiques [311]), il dut s'attaquer encore à sa dynamique [312]).

[306]) „Id., t. IV, p. 266; cf. lettre à Malebranche citée pl. haut, note 302, où il parle de l'imperfection de l'analyse actuelle.“ Par exemple elle ne donne pas un moyen seur pour resoudre les problèmes de l'Arithmétique de Diophante . . . Enfin je pourrois faire un livre des recherches où elle n'arrive point.“ Cf. Couturat, Logique, où Leibniz se moque de Malebranche à propos de l'algèbre.

[307]) „J'avoue que je n'ai pas pu lire encore ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter . . . Cependant, ce que je sçeay des Méditations métaphysiques et physiques de M. Descartes m'est presque venu que de la lecture de quantité de livres écrits un peu plus familièrement, qui rapportent ses opinions.“ Lettre à Foucher, s. d. (1676). Foucher de Careil, Nouv. lettres, p. 34.

[308]) Il écrivait à Placcius, le 8 septembre 1690, à propos de Tschirnhaus qu'il avait connu à Paris: „Cartesio olim haerebat pressius, argumenti que ab ideis minium tribuebat, quasi omnia, de quibus loqui intelligibiliter licet, sub ideam cadant: Verum a me ostensum est, ejus demum notionis ideam haberi, quam possibilem esse demonstratum est, cui doctrinae ille postea bonam partem suorum superstruxit“. Dutens, t. VI. p. 48.

[309]) V. pl. haut, t. XXXII, p. 143 n. 8. Dans la lettre à Malebranche citée pl. haut, p. 143 note 4, il écrit de Descartes „il n'a fait que donner de belles ouvertures, sans estre arrivé au fond des choses; et il semble qu'il estoit encore bien eloigné de la veritable analyse et de l'art d'inventer en général.“

[310]) P. 370—1 de la lettre à Foucher citée pl. haut, n. 307.

[311]) V. Couturat, Logique, p. 201—3.

[312]) V. pl. haut, t. XXXIV, p. 137 n. 235. Cf.: „Et ce qui l'a

Depuis longtemps, cherchant „les dernières raisons du Méchanisme et des loix mêmes du mouvement", Leibniz s'était aperçu qu'elles se trouvaient dans les substances métaphysiques: „c'est de quoy Platon", avait „entrevu quelque chose"[313]). „C'est pour cette raison peut-être plutôt que pour des raisons pédagogiques[314]) que, pendant son séjour à Paris, il étudia les oeuvres de ce philosophe et traduisit même en latin, au mois de mars 1676, deux de ses dialogues, le Phédon et le Théète, l'un sur l'immortalité de l'ame, l'autre sur la possibilité de la science[315]). Ce commerce avec le grand philosophe grec qui fut peut-être fortifié par les entretiens que Leibniz eut avec Fouché[316]), paraît avoir eu de grandes conséquences pour lui et avoir contribué à l'éloigner encore de Descartes, puisqu'il y trouvait des raisons de fortifier encore son propre idéalisme et de réhabiliter les causes finales que Descartes avait bannies; Leibniz a pu en profiter à la fois pour revendiquer la liberté contre le fatalisme, augmenter le sentiment qu'il avait déjà de l'harmonie des choses et dégager la loi de continuité sur laquelle est fondée cette harmonie[317]).

Conclusion.

Leibniz estimait le séjour de Paris propre à donner surtout des relations[318]) aussi garda-t-il un vif souvenir de cette ville. Elle ne cesse de nous offrir du nouveau, dit-il[319]), car elle est la capitale

arresté le plus, c'est qu'il a ignoré les veritables lois de la mecanique ou du mouvement, qui aurait pu le ramener. Monsieur Hugens s'en est aperçu le premier, quoiq u'imparfaitement". Lettre à Remond, 10 janvier 1710. Gehrardt, Philo., t. III, p 607.

[313]) Même lettre, p. 606.

[314]) „Foucher de Careil, Nouv. lettres, p. X—XII. A ce moment, depuis plus de deux ans, Leibniz ne s'occupait plus d'éducation, ni pour le jeune Boinebourg, ni pour le dauphin.

[315]) „Platorius Phaedo vel de animi immortalitate" et „Platonis Theaetus", mars 1676. Foucher de Careil, o-c., p. 44—97 et 98, 145.

[316]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 78 n. 68.

[317]) Id., introduction surtout pp. XIV, XVI, XLIX, XX, XXX et CXI; à propos du Théète, Leibniz parle de la „caractéristique des situations". Id., p. XXVIV.

[318]) V. pl. haut, t. XXXII, p. 145 n. 20.

[319]) „Paris est comme l'Afrique quae semper portat aliquid novi". Lettre à Brice (corr., fol. 9 v.), s. d. (après le 22 mai 1692).

du monde savant aussi bien que du monde galant[320]); c'est à l'époque où il y habitait, croyait-il que la France avait atteint son apogée sous le régne de Louis XIV[321]).

Nous sommes donc fondé à croire que Leibniz reconnaissait l'utilité de son séjour de plus de quatre années à Paris; s'il avait eu comme Pascal la chance de passer son enfance en France, déclarait-il lui-même, peut-être aurait-il développé plus tôt les mathématiques[322]).

Cette période de la vie du philosophe allemand paraît aujourdhui avoir été pour lui d'une importance capitale: elle „partage l'histoire de sa pensée en deux parties qui s'opposent nettement et comme en deux tronçons[323])". Les compatriotes de Leibniz eux-mêmes l'ont reconnu, en raison du grand nombre de savants et de personnalités qu'il y fréquenta et avec qui il entra en relations[324]). „Ce séjour à Paris, dit l'un d'eux lui fut extrèmement profitable. Il n'aurait pu, dans son siècle, devenir un écrivain européen, s'il n'était devenu un écrivain français. Il le devint à Paris . . . Si l'on célébre aujourdhui la grandeur scientifique de Leibniz, chacun sait qu'une partie essentielle et incontestée de sa gloire réside dans sa valeur comme mathématicien. Or c'est à Paris qu'il est devenu un mathématicien de premier ordre, et, dans l'état où étaient

---

[320]) „Le commerce avec le monde scavant (dont Paris est la capitale aussi bien que du monde galant) est toujours utile, lors même qu'on n'est pas scavant." Lettre au même (corr., fol. 1—2), 28 mars 1692.

[321]) „La France n'a jamais eu de plus habiles gens qu'en 1672 quand j'y estois, depuis l'erudition y est assez déchue a cause de la misère publique quoy qu'elle y excelle encor aujourd'huy au dessus des autres nations." Lettres à Westerloo (corr., fol. 19), 8 juillet 1715.

[322]) „forte maturius ipsas scientias auxisset". Hannequin, o-c., t. II, p. 20 (d'après Gehr., Philo., t. VII, p. 186).

[323]) Id., p. 18.

[324]) Bien qu'il ait échoué dans sa mission politique, „für Leibniz war der Pariser Aufenthalt, der ihn mit dortigen Gelehrten bekannt machte, von größter Bedeutung." Cantor, t. III, p. 30. Quoi qu'il n'ait pas réussi à la cour, „dafür gewann er aber reichen Ersatz, daß er mit den Autoritäten auf dem geistigen Gebiet, deren die glänzende französische Hauptstadt in jeder Hinsicht so viele bot und mit welchen er zum Teil schon in Verbindung stand, in unmittelbare persönliche Berührung kam." Gehr., Philo., t. IV, p. 265.

alors les choses, il n'aurait pu, en Allemagne, atteindre cette hauteur[325]).“

Ce jugement est exact, mais un peu trop général et nous devons essayer de préciser quelque peu ce que Leibniz doit à son séjour en France. Cette détermination est très délicate, car, depuis 1676, bien des influences ont pu soit appuyer, soit contrarier l'action qu'il avait subie chez nous, aussi les résultats que nous proposons sont-ils fort problématiques. Ils nous paraissent cependant assez probables en ce qui concerne ses relations, son rôle comme savant, comme homme politique, comme philosophe et même comme historien.

Tout d'abord, Leibniz, transporté tout-à-coup d'une petite cour allemande au centre même de la civilisation européenne, y a fréquenté une foule de personnages considérables dans tous les domaines, principalement dans les sciences. Nous savons quelle a été l'intensité de son l'activité intellectuelle à Hanovre, où il se plaignait de manquer de relations et essayait d'y remédier par les voyages et la correspondance[326]); il nous est facile d'imaginer quel fourmillement d'idées a dû produire chez lui le contract de tous ces hommes remarquables et surtout de tous ces savants, quel a dû être son désir de les imiter et peut-être de les surpasser.

Cette influence a porté ses fruits presque immédiats dans les sciences, puisque, à Paris, Leibniz s'est adonné surtout aux mathématiques et à la mécanique[327]). Guidé par Huygens, il a connu

[325]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 2e éd. t. II, p. 150, en partie renouvelé de Guhrauer, t. I, p. 148 qui avait écrit: „La situation de la France à ce moment lui fait écrire en français et devenir un écrivain européen.“

[326]) Leibniz historien, p. 147—8, 463 et 559.

[327]) „Adjeci mathematicarum scientiarum scientiam paullo intentius, atque illud effeci praeter spem, ut Parisiis, in tanto eruditorum numero, non omnino adspernandus haberer. Nam et inventa quaedam mea in numeris, et geometria, et re mechanice cum applausa exerpta sunt. Unde si nihil aliud, hoc certè consecutus sum, ut veram analyticen et genuinas demonstrandi artes illustribus exemplis didicerim, jamque, si non tam multa, certè meliora, etiam in juris scientia sim daturus.“ Suite de la lettre citée pl. haut, p. 52, n. 285. Cf. „Les voyages me donnèrent la connaissance de grands personnages qui me firent prendre goût aux mathématiques; je m'y attachai avec une passion démesurée pendant quatre années que je demeuray à Paris. Ce fut avec plus de succès et d'applaudissement qu' un apprentif et un étranger ne pouvait

les recherches de Descartes et de Pascal, les a poursuivies et généralisées et a ainsi réussi à créer une nouvelle branche des mathématiques, mais ceux qui l'avaient vu naître n'en ont pas saisi toute la portée, car Huygens, jusqu' à la fin de sa vie, est resté étranger au calcul différentiel[328]); c'est en France, mais plusieurs années après son départ, que Leibniz trouvera son premier grand disciple, le marquis de l'Hospital, qui devait être en quelque sorte le vulgarisateur du calcul infinitésimal[329]).

En politique, l'effet de son séjour à Paris nous paraît avoir été presque aussi considérable, bien qu'il résulte d'une action différente. La France avait beau être le centre politique de l'Europe, le jeune Allemand, malgré ses désirs, n'y fut pas mêlé aux affaires, comme il l'avait été à Mayence et le sera à Hanovre; toutefois, tandis qu'il y demeurait, il put étudier de près les procédés des relations extérieures et les causes de la prospérité intérieure de la puissante monarchie. Il en arriva à haïr Louis XIV et à envier la France; de retour dans sa patrie, il se souviendra des violences du grand roi et désirera affaiblir notre pays avec des armes qu'il lui empruntera, en lançant contre nous des pamphlets dans notre langue[330]); il s'efforcera, grâce aux données économiques qu'il y aura puisées, de „miner à jamais le commerce en France" et de lui faire, en pleine paix, une guerre d'industrie[331]). Admirant et jalousant un peu notre haute culture, il tentera de soustraire l'Allemagne à l'influence de la France. de lui donner, par exemple, un journal des savants et des sociétés des sciences[332]) capables de rivaliser avec les originaux de Paris.

Il est plus difficile de dégager ce que la philosophie de Leibniz doit à son séjour en France, puisque son système ne devait être formulé que bien des années après. On peut cependant remarquer

attendre." Discours sur la démonstration de l'existence de Dieu par Descartes. Foucher de Careil, Nouvelles lettres, p. 24.

[328]) D'après sa correspondance avec lui. Gehr., Math., t, I, 2 p. 1 ss.

[329]) Id., t. I, p. 211 ss.

[330]) En particulier, le Mars très chrétien, dont le vrai titre est: Apologie de armes du Roy tres chrestien contre les chrestiens, 1684.

[331]) Couturat, Logique, p. 520, note 7,

[332]) Leibniz historien, p. 39 et 172—3.

que ses études de mathématiques et de mécanique l'ont amené à s'occuper de la dynamique et que c'est à Paris, au contact de cartésiens convaincus, pour la plupart théologiens, qu'il arriva à la fois à compléter Descartes et à s'opposer à son système, préludant à la doctrine de l'harmonie préétablie et à la Théodicée, non à la Monadologie; c'est-là surtout qu'il apprit à écrire le français, qu'il considérait comme la „langue universelle", d'une manière à la fois claire et élégante, que devaient admirer les Français ses contemporains[333]).

Comme historien enfin, Leibniz nous paraît avoir retiré un grand profit de son voyage en France. C'est à Paris, semble-t-il, qu'il s'est trouvé pour la première fois en contact avec de nombreux documents originaux, relations politiques et actes officiels divers, dans la bibliothèque à la fois la plus grande et la plus accessible qu'il pût alors trouver: c'est là qu'il a dû prendre ce goût des documents historiques qui l'entraîna plus tard à tant de recherches, de voyages et de publications.

Ainsi, non seulement pendant les années qu'il a passées à Paris Leibniz nous apparaît déjà avec les principaux traits de son caractère, grande sociabilité, insatiable curiosité, multiple activité embrassant les genres de la pensée les plus divers, ardent patriotisme et protestantisme rigide; mais encore sa physionomie intellectuelle paraît — elle s'y être singulièrement précisée: les occupations de Leibniz durant son séjour en France sont déjà celles qu'il ne cessera de remplir jusqu'à sa mort. La période de 1672 à 1676 a donc été des plus importantes pour la formation de son génie et c'est avec raison que, lors de la dernière exposition universelle de Paris (1900), un français a proposé à l'Association internationale des Académies l'édition des oeuvres de Leibniz.

---

[333]) Id., p. 656—7.

V.

Theophrast und die Vorsokratiker.

Von

Dr. Max Mühl.

In den von Jakob Bernays (Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, Berlin 1866) aus Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit[1]) ermittelten Fragmenten des Theophrast lernen wir diesen Peripatetiker als den Vertreter der Idee einer alle lebenden Wesen umfassenden Gemeinschaft kennen. Anknüpfend an die empedokleische „Kypris"[2]), das Prinzip der das Weltall einenden Liebe, wendet er sich mit Empedokles, von dem er einige diesbezügliche Verse zitiert[3]), gegen die Sitte des Tieropfers. Was die philosophische Begründung des Verbotes der Tierschlachtung anlangt, so bezieht sich Theophrast lediglich auf das empedokleische Liebesprinzip[4]) und läßt dann die Behauptung von einem das gesamte Reich der Lebewesen umschließenden Bande der verwandtschaftlichen Empfindung (*περὶ τὸ συγγενὲς αἴσθησις*)[5]) und der Zusammengehörigkeit (*οἰκεῖα εἶναι νομίζων τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων*)[6]) folgen. An einer anderen

[1]) Ausg. von Nauck (Porphyrii Opuscula Tria, Lipsiae 1860).

[2]) Porphyr. über Enthalts. 2. c. 21 (Bernays, S. 80, Z. 280). Vgl. hierzu Bernays, S. 95f.

[3]) Porphyr. ebd. (Bernays, Z. 278—280; Z. 282—285; 288). Über das empedokl. Verbot vgl. auch Aristot. rhet. A 13, 1373 b 6. — Emped. frg. 136 (D.).

[4]) Porphyr. c. 22 beginnt: *τῆς γάρ, οἶμαι, φιλίας*. Unter *φιλία* versteht Theophr. hier (vgl. Porphyr. c. 21) die empedokl. ‚Kypris'. Hierzu Bernays. S. 96.

[5]) c. 22 (Z. 289 B.).

[6]) Z. 290 (B.).

Stelle[1]) erhärtet Theophrast die Lehre von der Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier mit philosophischen Argumenten. Bei Durchführung seines Beweises greift er auf die aristotelischen Kategorien der *στοιχεῖα* und *ὁμοιομερῆ*[2]) zurück. Er verrät sich also hier deutlich als Aristoteliker. Wo hat aber die theophrastsche Gemeinschaftslehre selbst ihren Ursprung? Ein Problem, auf das bisher kaum ein Augenmerk gerichtet wurde. Bernays spricht von einer „eigenen Lehre" Theophrasts (S. 95): . . . „Diese Personifikation der das Weltall einenden Liebe bot ihm einen bequemen Anhalt für die Entwicklung seiner eigenen Lehre von einem das gesamte Reich der lebendigen Wesen umschlingenden Bande der Verwandtschaft."

Die Lehre von der Zusammengehörigkeit der Menschen- und Tierwelt ist nicht bloß äußerlich an die — von Theophrast zitierten — Empedoklesverse angeknüpft, sondern hat auch inhaltlich, wie uns andere Quellen belehren, in viel höherem Grade als Bernays zuzugeben scheint, Empedokles und andere Vorsokratiker zur Voraussetzung.

Nach dem Zeugnis des Jamblichus (vit. Pyth. 108)[3]) stellte Pythagoras ein enges verwandtschaftliches, geradezu brüderliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier fest, ein Verhältnis, aus dem sich für Pythagoras das Verbot des Tieropfers ergab. Aus einer Mitteilung des Sextus Empirikus (adv. math. IX, 127)[4]) wissen wir weiterhin, daß von der pythagoreischen Schule, von Empedokles und den Philosophenschulen Großgriechenlands nicht nur eine Gemeinschaft aller Menschen untereinander, sondern auch eine solche zwischen den Menschen und den übrigen Lebewesen angenommen wurde. Der Geist der Gottheit schlingt um alle Menschenkinder ein einigendes Band, läßt uns alle mit der Gottheit in Gemein-

[1]) Porphyr. 3. c. 25 p. 150 (Nauck); bei Bernays, S. 97, Z. 13 f.

[2]) Bernays, S. 98; ders., Dialoge des Aristoteles, S. 27, 146.

[3]) . . . *προσέταξεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων . . . . ἅπερ* (sc. *τὰ ζῷα συγγενῆ*) . . . *ὡσανεὶ ἀδελφότητι πρὸς ἡμᾶς συνέζευκται.*

[4]) *Οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλ. πλῆθός φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων. ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.* Über das *πνεῦμα* vgl. auch Emped. fg. 134 (Diels).

schaft treten und verbindet uns sogar mit den vernunftlosen Wesen, den Tieren. Verschieden ist bei den Vorsokratikern und Theophrast nur die Argumentation der Gemeinschaftslehre. Erstere leiten die Gemeinschaft im wesentlichen von einem mit der Gottheit, dem *πνεῦμα*, identischen allgemeinen Gesetze[1]) her, Theophrast aus physiologischen und psychologischen Gleichheitsmomenten. Bei ersteren finden wir eine theosophische, bei letzterem eine — ihm überhaupt eigene — naturalistische Erklärungsweise. Die der Lehre zugrunde liegende Idee selbst, den Gedanken einer die Gesamtheit der Lebewesen umfassenden Verwandtschaft und Einheit, hat Theophrast von den Vorsokratikern überkommen.

Fassen wir den Kreis enger und betrachten wir den in den theophrastischen Fragmenten[2]) zum Ausdruck kommenden Gedanken einer das Menschengeschlecht umspannenden Gemeinschaft, so stellt sich uns auch dieser, dem Vorausgehenden zufolge, im wesentlichen als ein Erbstück aus der Zeit der älteren Vorsokratiker dar[3]). Übrigens hatte zur Zeit der Peripatetiker der Menschheitsgedanke bereits eine jahrhundertlange Entwicklung hinter sich[4]). Nicht nur bei den genannten älteren Vorsokratikern, auch bei den Sophisten, bei der gebildeten Gesellschaft des 5. Jahrhunderts anscheinend überhaupt, dann bei den Kynikern und Kyrenaikern hatte die Menschheitsidee eine Pflegestätte gefunden. Wenn die stoische Gemeinschafts- und Humanitätsidee sich mit der von Theophrast vertretenen Auffassung einer Einheit, einer inneren, brüderlichen Verwandtschaft aller Menschen eng berührt, so braucht an eine unmittelbare gegenseitige Beeinflussung nicht

---

[1]) Vgl. auch Emped. fg. 135 (D.).

[2]) Vgl. besonders Porphyr. 3 c. 25, p. 150 (bei Bernays, S. 96f.).

[3]) Bernays, S. 100f., spricht seine Verwunderung darüber aus, „wie nachdrücklich (— in dem soeben angeführten Fragment —) das über Völker- und Rassenunterschiede sich erhebende Gefühl einer das gesamte Menschengeschlecht umfassenden Gemeinschaft ausgesprochen ist.“ — — — „Dieses theophrast. Fragment zeigt einmal in einem deutlichen Beispiel, was wir, hätte ein günstigeres Geschick über den Schriften der älteren Schüler des Aristoteles gewaltet, wohl noch in vielen anderen Fällen erkennen würden: daß stoische und peripatetische Ethik in ihren Hauptsätzen nahe aneinander rücken ....“

[4]) Ich werde über diese Zusammenhänge in ausführlicherer Darstellung handeln.

gedacht zu werden. Der stoische und theophrastische Gemeinschaftsgedanke nähren sich eben von der gleichen Wurzel: diese reicht zurück bis in die ältere griechische Philosophie.

Die im theophrastischen Fragment[1]) angeführte Schlußreihe, in der um den Mittelpunkt der Familie die weiteren und weitesten Kreise der Menschengemeinschaft gezogen werden, dürfen wir wohl als des Theophrastos Eigentum ansprechen[2]). Die Auffassung einer vom Kreis der Familie und der Mitbürger aus bis zur Gesamtheit des Menschengeschlechtes sich erweiternden Gemeinschaft bildete, wie mir scheint, die Grundlage für die in einer Darstellung der peripatetischen Ethik bei Stobaeus[3]) überlieferte Lehre, wonach sich die menschliche Liebe und Teilnahme nicht bloß auf Mitbürger, sondern auch auf Stammverwandte und weiterhin auf alle Menschen insgesamt erstrecken solle.

Die aristotelische Ethik darf im Zusammenhange der Betrachtung der theophrastischen Universalitätsidee — wenn überhaupt — nur ganz bescheiden herangezogen werden[4]). Wohl äußert sich auch Aristoteles einmal[5]) über die zwischen den Menschen von Natur aus bestehende, auch gefühlsmäßig zum Ausdruck kommende Verwandtschaft, doch stand der Stagirite mit seiner ganzen Anschauungsweise zu fest auf dem Boden des Stadtstaates,

[1]) Porphyr. 3, c. 25, p. 150 (bei Bernays, S. 96).

[2]) Mit Scharfblick weist Bernays (S. 101f.) auf den Parallelismus dieser Schlußreihe und der bei Cicero (de fin. 5, 23, 6) bzw. Antiochos von Ascalon gegebenen Entwicklungsreihe hin.

[3]) Ecl. II 7, 13, p. 120, W: *εἰ δὲ ἡ πρὸς τοὺς πολίτας φιλία δι' αὐτὴν αἱρετή, ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν πρὸς ὁμοεθνεῖς καὶ ὁμοφύλους, ὥστε καὶ τὴν πρὸς πάντας ἀνθρώπους.* Über die Lit ratur zu dieser peripat. Ethik vgl. Wachsmuths Anmerkung p. 116. Eine stoische Beeinflussung dieser Lehre (p. 121: *ἐπεὶ κοινή τις ἡμῖν ὑπάρχει φιλανθρωπία*) ist freilich nicht ausgeschlossen (vgl. hierzu Kaerst, Die antike Idee der Oekumene [Leipzig 1903] S. 32 Anm. 22).

[4]) Bernays (S. 102) denkt an die Möglichkeit, Theophrast habe eine Fortbildung der aristotelischen Ethik, in welcher sich allerdings keine Anklänge fänden, gewagt.

[5]) Eth. Nic. VIII 1, 1155a, 16: *φύσει τε ἐνυπάρχειν ἔοικε* sc. *ἡ φιλία ... τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις. ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν.* Ebd. 21: *ἴδοι ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις, ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον.* Bernays denkt merkwürdigerweise nicht an diese Stelle.

als daß der Menschheitsgedanke in seinem Lehrgebäude einen besonderen Raum gefunden hätte. Man denke nur an sein bekanntes völkertrennendes Wort von dem Gegensatze zwischen Hellenen und Barbaren[1]). Weltbürgerliche Gesinnung paßte nicht zur stadtstaatlichen, nationalistischen Betrachtungsweise dieses Philosophen. Und wenn Theophrast sich als ein Bekenner der Humanitätsidee — wir fassen sie hier im Sinne einer der Menschheit im allgemeinen zugewandten freundlichen Gesinnung — erweist, so ist er in diesem Punkte nicht der Aristoteliker. Er knüpft vielmehr an vorsokratische — vielleicht zum Teil auch an gleichzeitige — Lehren an und ist im wesentlichen nur der Fortsetzer der Entwicklung, die der Menschheitsgedanke bisher durchlaufen hat.

[1]) Arist. fg. 658 Rose. Möglicherweise will Theophrast auf dieses Wort des Aristoteles anspielen, wenn er nur im Rahmen der Gesamtheit des Menschengeschlechtes eine Unterscheidung zwischen Hellenen und Barbaren zuläßt. (Porphyr. 3, c. 25, p. 150, bei Bernays, S. 96f.). In einen — wohl bewußten — Gegensatz zur aristotel. Auffassung stellt sich übrigens Eratosthenes (bei Strabon I, 66), wenn er die Trennung der Menschen in Hellenen und Barbaren durch eine solche in Gute und Schlechte ersetzen will. Vgl. hierüber auch Kaerst, Oekumene S. 32.

Rezensionen.

Selbstanzeige.

Le ragioni del fenomenismo.

Edit. E. Priulla, Palermo. via Tucköry 101.

Il libro ha per motto la proposizione di Leibniz „E' una grande scienza sapere ciò che si sa". Il suo oggetto è di stabilire il fenomenismo. Questo non deve confondersi con altri sistemi che si sono chiamati così, per esempio quello di Renouvier (che non è che una metafisica panpsichista e teologica) e quelli di Avenarius, di Mach, di Hodgson, etc., che sono dei tentaivi per conciliare i principii del fenomenismo con le credenze naturali, e per conseguenza anch' essi metafisici. Il fenomenismo, quale io l'intendo, consiste essenzialmente in queste proposizioni: 1° Non si può affermare altra esistenza che quella dei fenomeni, e non vi ha altra scienza possibile che quella delle uniformità di successione, di coesistenza e di somiglianza tra i fenomeni stessi. 2° Il fenomeno è il fatto d'esperienza, ed esso non esiste che in quanto se ne ha esperienza. Non si possono ammettere altre esperienze che quelle di soggetti senzienti uniti ad un corpo organico (questo corpo naturalmente non esiste anche esso che in quanto se ne ha esperienza). Nemmeno è possibile un'esperienza comune a più soggetti, come vuole l'empirio-criticismo.

Il fenomenismo, così inteso, è un sistema rivoltante, perchè il più contrario alle credenze naturali; esso si deve ammettere non, come i sistemi metafisici, perchè è seducente, ma perchè è fondato su prove rigorose. Tra i filosofi celebri non è stato amesso che da Stuart-Mill e da Bain, ma essi non l'hanno dimostrato, almeno sufficientemente. Esso non può stabilirsi che per una critica delle credenze naturali e dei sistemi metafisici, i quali in sostanza sono fondati su queste. La critica che io fo della metafisica cerca di mettere in luce sovratutto due punti: 1° I concetti metafisici in generale non sono che delle pseudo-idee, che consistono nello sforzo di riunire in un' idea unica due o più idee reciprocamente incompatibili. L'idea è la rappresentazione; una pretesa idea a cui non corrisponde niente di rappresentabile, è un non senso e il più spesso una contraddizione. 2° I sistemi metafisici mancano affatto di prove; essi derivano da certe evidenze intrinseche fallaci (idola tribus), di cui io studio i processi psichici da cui si originano e quelli per cui esse danno origine alle varie illusioni metafisiche (idola theatri). Queste evidenze intrinseche fallaci io le chiamo, adottando un termine di Stuart-Mill, sofismi a priori. Questi consistono per me in inferenze incoscienti, le cui conclusioni ci s' impongono come verità

evidenti per se stesse. Non sono che associazioni per contiguità; li chiamo inferenze incoscienti, perchè la loro base è, come nelle inferenze nel senso proprio, l'esperienza passata, ma i dati di questa esperienza che costituiscono la base su cui è fondata la nostra affermazione, non vengono attualmente rappresentati, come nell'inferenza propriamente detta, cioè cosciente. Il processo generale per cui si formano i sofismi a priori è l'assimilazione di tutti i fenomeni e delle idee che ci formiamo su di essi ai fenomeni e alle idee che ci sono estremamente familiari. Questo processo dà luogo a sofismi a priori quando l'esperienza su cui si fonda, quantunque la più familiare, non è costante e generale.

I sofismi a priori più importanti che si trovano alla base dei sistemi metafisici, sono:

1. L'idea di causa efficiente. E' il nostro concetto spontaneo della causazione — la dottrina che risolve la causazione in una semplice sequenza invariabile è un risultato della riflessione scientifica —. Il carattere essenziale della causazione efficiente (che è quella che cercano le spiegazioni metafisiche) è che si suppone che la capacità d'una causa di produrre il suo effetto non deve essere un semplice dato dell'esperienza, ma deve essere evidente intrinsecamente. Quest' idea deriva dal fatto che le nostre esperienze più abituali della causazione sono dei casi di causazioni molto familiari, e le causazioni molto familiari — per la frequenza delle esperienze che ne abbiamo avute — ci sembrano evidenti intrinsecamente (l'evidenza intrinseca delle proposizioni che vertono sull' esistenza — e non sulla somiglianza — consiste in un'associazione quasi inseparabile formata dall' estrema frequenza delle esperienze). I principali tipi di metafisica fondati sul concetto di causa efficiente sono: a) La filosofia volizionale, che assimila il modo di produzione dei fenomeni naturali all'atto volontario, e più propriamente all'azione della volontà sul nostro corpo e sul mondo esteriore. Oltre che sul concetto di causa efficiente, essa è fondata su queste due evidenze intrinseche fallaci: Che gli adattamenti che osserviamo nella natura (la finalità) non possono essere prodotti che da una volontà intelligente. E che i movimenti o che si suppongono senza una causa fisica, o le cui cause fisiche non sembrano efficienti (perchè la causazione non è familiare) devono essere prodotti dalla volontà o da qualche cosa di analogo. Queste evidenze intrinseche derivano dal fatto che la causa per noi più familiare di tali movimenti e della finalità è la volontà (per es, anche l'istinto e i processi morfogenetici sono cause di finalità, ma esse e la loro azione, per la nostra esperienza di tutti i giorni, non sono familiari). b) L'idealismo, che dopo avere ammesso che le cose sono rappresentazioni, assimila il modo di produzione di queste rappresentazioni a qualche modo che ci è familiare dell' attività interiore del nostro pensiero (p. e. al processo logico, come fa Hegel, o all'immaginazione costruttiva, come fanno Kant, Fichte e il Bergson). c) La fisica impulsionistica, che ammette che tutti i movimenti sono prodotti

dall' urto, perchè l'urto, tra le azioni fisiche, è quella che ci è più familiare. d) La dottrina che le vere cause dei fenomeni sono inconoscibili. Essa suppone che il legame tra la causa e l'effetto deve essere evidente intrinsecamente. Non trovando tali cause nell' esperienza (perchè le stesse causazioni familiari, viste al lume della scienza, che ce le mostra sotto un aspetto che non ci è familiare, perdono la loro evidenza intrinseca), ne conclude che esse sono metamepiriche e inconoscibili. Suppone quindi ancora che, se conoscessimo le vere cause dei fenomeni, troveremmo che il loro legame con gli effetti avrebbe l'evidenza intrinseca (Supposizione illogica, perchè l'evidenza intrinseca non può derivare che dalla familiarità delle esperienze). e) La filosofia aprioristica. Chiamo così quella filosofia che pretende dimostrare le leggi del reale (cioè non stabilirle per l'esperienza e l'induzione, ma per un ragionamento, in cui ogni passo sia fondato sull'evidenza intrinseca). Questo metodo si applica sovratutto alle leggi di causazione ed ha per iscopo di trasformare in qualche modo queste leggi da semplici sequenze invariabili in causazioni efficienti. Queste leggi, dacchè sarebbero state dimostrate, acquisterebbero un' evidenza, non più semplicemente empirica, ma razionale (cioè fondata sull' evidenza intrinseca) e diverrebbero necessarie: ora le note distintive della causazione efficiente sono l'evidenza razionale del legame tra la causa e l'effetto e la sua necessità (che è l'accompagnamento inseparabile dell' evidenza intrinseca). Questa filosofia è la sofistica elevata a sistema filosofico, perchè, cercando delle dimostrazioni, non può trovare invece che sofismi (non naturali, cioé a priori, ma artificiali e capziosi). — Una varietà della filosofia aprioristica è il realismo dialettico (Platone, Spinoza, Schelling ed Hegel, Taine). Esso consiste a realizzare delle astrazioni, e a stabilire queste pretese realtà astratte con un metodo a priori, deducendole progressivamente le une dalle altre. Il suo scopo è di trovare ciò che Comte chiamava il modo essenziale di produzione, cioè le causazioni efficienti. Se nelle deduzioni che fa (o suppone che si possano fare) le cose che si deducono e quelle da cui si deducono non fossero che delle proposizioni o dei semplici concetti, il legame tra le premesse e le conseguenze non sarebbe che logico — il principio non sarebbe che il principium cognoscendi —; ma poichè sono delle realtà (delle astrazioni realizzate) questo legame diviene anche ontologico — il principio è anche il principium essendi e in qualche modo la causa delle altre realtà (astrazioni realizzate) che se ne deducono. — E questa causa è efficiente, perchè il legame tra le premesse e le conseguenze in una dimostrazione è razionale e necessario.

Sarebbe troppo prolisso esporre, anche sommariamente, la critica che io fo del concetto di causa efficiente e di questi diversi tipi di metafisica — Aggiungo che altre conseguenze del concetto di causa efficiente sono la dottrina dei due aspetti e quella del libero arbitrio (e l'indeterminismo, che è una conseguenza di questa conseguenza).

2. Un altro concetto fondamentale della metafisica è quello di cosa in sè, cioè di una cosa esistente indipendentemente da qualsiasi soggetto percepente. Si possono distinguere tre forme del realismo: il realismo naturale, che ammette che percepiamo immediatamente le cose stesse (cioè che il contenuto della nostra sensazione è lo stesso oggetto sentito), e che tutte le qualità degli oggetti che i nostri sensi percepiscono appartengono realmente agli oggetti stessi; il realismo che a difetto d'un nome più proprio chiamo dei fisici, il quale ammette che la sola qualità obiettiva dei corpi è l'estensione, senza supporre che vi ha in essi qualche cosa di sovrasensibile (il tipo è la dottrina di Cartesio); e il realismo dei metafisici, il quale ammette che i corpi stessi o alcune qualità di essi sono un che di sovrasensibile (nel realismo dei metafisici naturalmente distinguo diversi tipi). Il realismo dei fisici nasce dalla critica del realismo naturale; il realismo dei metafisici da quella del realismo naturale e dei fisici. Il fenomenismo accetta e rifà per conto suo queste due critiche e aggiunge ad esse quella del realismo dei metafisici. Il realismo dei metafisici risulta dalla tendenza (sofistica a priori) ad assimilare le nostre idee a quelle che ci sono più familiari (dopo che siamo stati costretti ad abbandonare queste). La cosa dei metafisici (l'essenza sconosciuta, ma estesa, dei corpi, le monadi, la Volontà, il noumeno, ecc.) è un succedaneo e come un fantasma della cosa del realismo naturale. Questo nasce dalla trasformazione dei rapporti tra i fenomeni dell' esperienza da condizionalmente costanti in costanti incondizionalmente. P. e. nell'esperienza il movimento del corpo urtato segue all'urto percepito purchè vi sia qualche percepente nelle condizioni necessarie per avere quella specie di percezione — queste condizioni consistono anch'esse, in ultima analisi, in percezioni, sue o di altri —. La successione tra l'urto e il movimento del corpo urtato è dunque nell' esperienza condizionalmente costante. Ma secondo il realismo naturale lo è incondizionalmente, cioè anche nell' assenza di qualcuno che possa percepire il movimento (data una certa proporzione tra le masse dei due corpi e altre circostanze). L'induzione non autorizza una tale trasformazione; essa è semplicemente un effetto del giuoco automatico dell'associazione delle idee, e consiste, al solito, nell' assimilazione di tutti i rapporti tra i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari. (Lo schema del mondo che si forma il bambino consiste nei fatti reali della sua esperienza e nei fatti supposti che egli aggiunge a quelli in virtù dei rapporti più familiari, che sono i soli che ha potuto constatare. E tra i diversi antecedenti o conseguenti o concomitanti, che un fenomeno, cioè una percezione, ha avuto nella sua esperienza il più abituale è stato quello con cui questo fenomeno ha un legame costante, quantunque condizionale. E' da queste due circostanze che risulta, in virtù della nostra tendenza ad assimilare tutto al più familiare, la trasformazione di tutti i rapporti costanti dell' esperienza da condizionali in incondizionali.) La trasformazione sudetta dà luogo a quelle che Mill

chiama senzazioni possibili. Per la costituzione dell'esperienza stessa e per quella del nostro pensiero tutti siamo obbligati ad aggiungere, nella costruzione che facciamo del mondo, alle sensazioni reali le sensazioni possibili (le quali, notiamolo, non sono pel fenomenista che semplici rappresentazioni): senza di ciò non si potrebbero fare delle inferenze. Supponiamo infatti che A sia legato, per un rapporto condizionalmente costante, a B, e B a C, e che A sia stato una sensazione reale, ma B sia una semplice sensazione possibile, nata dala trasformazione dei rapporti costanti da condizionali in incondizionali. Dato A, quantunque B non sia che semplice sensazione possibile, sarà dato pure C, purchè vi sia qualcuno nelle condizioni necessarie per avere una sensazione di questa specie. Così è costituita l'esperienza, e non si può che descriverla (ciò che non implica affatto una limitazione della nostra conoscenza). Ora non potremo da A inferire C se non ci rappresenteremo pure B, perchè nel nostro pensiero A non è direttamente legato (per induzione o per semplice associazione d'idee) con C, ma il legame è tra A e B e tra B e C. Ma pel fenomenista la trasformazione dei rapporti da condizionali in incondizionali e la rappresentazione delle sensazioni possibili che ne risulta, non sono che degli artifizi logici per poter fare delle inferenze da una parte a un' altra dell' esperienza, mentre il realista naturale dà loro un valore obiettivo. — La dimostrazione dell' illusorietà del realismo naturale è data sovratutto dalla fisiologia dei sensi, che ci mostra che non vi ha percezione immediata, e dalla fisica, che ci mostra che il colore non è obiettivo (i corpi del realismo naturale non sono che estensioni colorate). I concetti che si formano della cosa il realismo dei fisici e le varie forme del realismo metafisico non sono che pseudo-idee. Di più essi non possono fondarsi sull'induzione, perchè da rapporti tra sensazioni non possiamo concludere, per induzione, che rapporti tra sensazioni; e nemmeno sull'evidenza intrinseca (supposto anche che questa sia un criterio della verità). Infatti se il metafisico ammette come cose in sé i centri di forza, le monadi, la Volontà, l'Inconoscibile, ecc., è perchè gli sembra necessaria l'esistenza di cose in sè; ciascuno crede che valga meglio concepirle nel modo in cui egli fa. Ma perchè devono esistere delle cose in sé? Perchè ciò è evidente intrinsecamente. Ma questa evidenza intrinseca è ambigua Essa è contraddetta dall' altra evidenza intrinseca che ci fa affermare che l'estensione, il colore e tutte le altre qualità sensibili sono obbiettive. Così, se l'evidenza intrinseca è una prova della verità, come potete negare l'obbiettività del colore, dell' estensione, ecc.? Se la negate, l'evidenza intrinseca non è dunque una prova della verità. Ma allora con qual dritto affermate la cosa in sè senza colore, senza estensione, ecc., la quale non potete affermare per induzione o deduzione da un' induzione superiore, ma solo per evidenza intrinseca? Tutta la credibilità del realismo metafisico deriva dalla sua somiglianza col realismo naturale; ma la prova d'una verità può essere la sua somiglianza con un errore riconosciuto? — Un'

altra prova evidente contro il realismo è questo strano fenomeno dello spirito umano che Kant chiama le antinomie (io non accetto tutte le antinomie di Kant, e a quelle che ne accetto ne aggiungo due altre: l'una volge sulla continuità del movimento, e l'altra sul movimento assoluto). Le antinomie sono una conseguenza inevitabile del realismo, ed esse spariscono se si ammette il fenomenismo.

3. Un terzo sofisma a priori su cui sono fondati i sistemi metafisici, e che ha un' importanza solo inferiore a quella dei due precedenti, è il principio che l'essenza delle cose non può cangiare (l'espressione più completa e al tempo stesso più intelligibile di questo principio è che le cose in sè stesse sono immutabili e non mutano che i loro rapporti nello spazio). Questo sofisma a priori deriva dal fatto che tra le nostre esperienze, le immensamente più frequenti sono quelle del non cangiamento nelle qualità essenziali, ed anche dell' assoluto non cangiamento qualitativo. La dottrina della sostanza anima è anch' essa un' applicazione di questo sofisma a priori: ha per iscopo di conciliare con esso il passaggio dall' incosciente al cosciente e dal cosciente all' incosciente (la morte). L'unità del me consiste, non nell' identità d'un substratum metaempirico, ma nella memoria e nell'unità sintetica della percezione (per questa non intendo nè la sintesi di Kant nè qualsiasi altro concetto metafisico, ma solo il fatto d'esperienza che più percezioni formano una percezione unica, ciò che è chiaro, p. e., quando facciamo un paragone, quando percepiamo un movimento, ecc.).

Nel mio lavoro parlo di altri sofismi a priori, quelli su cui sono fondate le dottrine: che vi hanno conoscenze indipendenti dall'esperienza; che vi hanno idee astratte; che l'induzione non può dar luogo a proposizioni universali certe; che il tatto e il senso muscolare percepiscono immediatamente l'estensione; che le nozioni di estensione e di tutti gli attributi di spazio risultano da processi psichici e non sono dei dati immediati della sensazione visuale; ecc.

Il fenomenismo è una conseguenza necessaria dell'empirismo. Questo si riassume nella proposizione: l'unico motivo valido di fare delle affermazioni sul non dato è l'induzione. Tutte le nostre conoscenze derivano dall'esperienza (il metodo delle matematiche pure — sul quale espongo delle idee differenti da quelle dell' empirismo ordinario — non è che un' eccezione apparente); la deduzione, sillogistica o altra, non costituisce un progresso reale del pensiero; e l'evidenza intrinseca non è un criterio della verità. Quest' ultima affermazione risulta sovratutto da due fatti: 1° Si deve fare necessariamente un uso incoerente del criterio dell'evidenza intrinseca (cioè si deve ora ammetterlo ed ora rigettarlo). Infatti: a) Delle credenze ammense per la loro evidenza intrinseca sono state riconosciute erronee dalla scienza. b) Delle proposizioni che sembrano evidenti intrinsecamente o che sono delle conseguenze necessarie di proposizioni tali (quali l'esistenza del movimento assoluto e quella dell'infinito attuale) si chiariscono all' analisi assurde

e contraddittorie. c) I sistemi metafisici, che sono il risultato necessario di certe evidenze intrinseche, giungono tutti fatalmente a conclusioni le più apertamente contrarie all'evidenza intrinseca. 2° Il processo per cui si formano le evidenze intrinseche non confermate dall'induzione è necessariamente illogico. Le evidenze intrinseche risultano dalle esperienze dei rapporti estremamente familiari tra i fenomeni, e non sono che inferenze incoscienti tirate da queste esperienze. Ora una inferenza incosciente, se i dati su cui si fonda la giustificassero, dovrebbe poter essere confermata da un'inferenza cosciente, cioè da un'induzione.

Io sono stato tentato d'intitolare il mio libro Nuova critica della ragion pura, perchè è in sostanza la critica dell'evidenza intrinseca, e la pretesa ragion pura (cioè indipendente dall'esperienza) non è che l'evidenza intrinseca. Prof. Cosmo Guastella.

Fechners Zend avesta. Leipzig 1919, Inselverlag.

In der Sammlung „Der Dom" (Bücher der deutschen Mystik) ist Fechners Zend avesta frei bearbeitet und verkürzt herausgegeben. Die für einen weiteren Leserkreis berechnete volkstümliche Bearbeitung erfüllt diesen ihren Zweck durchaus.

Lotze, Der Instinkt. Eine psychologische Analyse. Taschenausgaben der Phil. Bibl., Heft 25. Leipzig, F. Meiner.

Lotzes bahnbrechender Artikel über den Instinkt, der in einer vorzüglichen Sonderausgabe in Meiners Taschenausgaben vorliegt, erschien zuerst 1844 im Handwörterbuch der Physiologie. Zuletzt konnte man ihn in Lotzes „Kleinen Schriften" lesen. Die neuere Tierpsychologie ist zwar zum Teil zu anderen Resultaten gelangt wie Lotzes psychologisierende Methode; aber seine Untersuchung behauptet einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Tierpsychologie. Die Neuherausgabe ist deshalb ein Verdienst.

Marty, Anton, Gesammelte Schriften II, 2. Halle 1920, Niemeyer.

Der vorliegende letzte Band umfaßt die Schriften zur deskriptiven Psychologie und Sprachphilosophie. Er enthält u. a. die klassischen Abhandlungen über „Annahmen" und „über das Verhältnis von Grammatik und Logik" und außer polemischen Schriften besonders die sonst schwer zugänglichen Aufsätze zur Sprachphilosophie. Den Herausgebern gebührt für ihre mühevolle Arbeit lebhafter Dank. Hoffentlich bescheren sie uns bald auch die Herausgabe des wissenschaftlichen Nachlasses von Brentano.

Ebbinghaus, Abriß der Psychologie. 7. Aufl. von K. Bühler. Berlin 1920, Vereinigung wiss. Verleger.

Der ausgezeichnete kurze Abriß von Ebbinghaus ist (nach Dürrs Tode) in der 7. Auflage von K. Bühler durchgesehen. Er hat in der Lehre von den Gelenkempfindungen, der Klassifikation der Gerüche, in der Aufzählung der Eigenschaften einfacher Töne leichte Änderungen erfahren und ist in den Literaturangaben ergänzt. So hat er auch diesmal an Brauchbarkeit gewonnen.

In der rühmlichst bekannten Sammlung „Frommanns Klassiker der Philosophie" sind die Bände über Kant (Paulsen), Platon (Windelband), Nietzsche (Riehl) 1920 in neuer Auflage erschienen.

Die klassischen Werke über Plato und Kant sind völlig unveränderte Neudrucke. Der Band über Nietzsche ist durch kleine Zusätze erweitert. Es ist mit Recht verzichtet worden, die beiden ersten Werke auf die Höhe der gegenwärtigen Forschung zu bringen. Der Nietzscheband steht auf der Höhe der Forschung.

Sternberg, Kurt, Einführung in die Philosophie. Leipzig 1919, F. Meiner.

Diese vom Standpunkt des Marburger Kritizismus aus verfaßte Einführung in das Problem und die Probleme der Philosophie erstrebt vor allem eine Einführung in die wissenschaftliche, d. h. kritische Philosophie. Dadurch ist dreierlei in der Anlage bedingt, was von einem anderen Standort aus anstößig erscheinen könnte, aber vom kritischen aus als berechtigt anerkannt werden muß. Zunächst bietet auch diese Darstellung der Probleme die von den Marburgern her bekannte eigentümliche Verflechtung und Verknüpfung des Systematischen und des Historischen, sodann ist sie mit vollem Bewußtsein einseitig auf Logik und Erkenntnistheorie eingestellt, drittens erfolgt die Gliederung und der Aufbau des Kernstücks (eben der Erkenntnistheorie) auf Grund der Kantischen Gliederung der Urteilsarten. Von den übrigen Disziplinen der Philosophie wird nur die Ethik behandelt.

Joël, R., Die philosophische Krisis der Gegenwart. Neue Wege in der Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl. Philosophische Zeitfragen. Leipzig 1919, F. Meiner.

Die viel beachtete Rektoratsrede Joëls aus dem Jahre 1913 erlebt ihre zweite Auflage. Bis auf einige Literaturergänzungen bringt sie nur leichte Änderungen. Ihre eindringliche Mahnung, daß die Philosophie die Brücke schlagen müsse vom Geist zur Welt, vom Denken zum Leben, findet heute weithin Widerhall. Freilich ist im Augenblick „das Problem nur noch abgründiger und darum das Streben zur Lösung noch dringender".

Lasker, Die Philosophie des Unvollendbar. Berlin 1919, Vereinigung wissensch. Verleger.

Das gewichtige Buch, ersichtlich das Ergebnis der Lebensarbeit des bekannten Weltschachmeisters ist aus logisch-erkenntnistheoretischen Gedankengängen in Verbindung mit teleologisch-biologischen Erwägungen erwachsen. Die Idee eines Kampfes von Macheiden, d. h. vollkommen angepaßter, eindeutig bestimmter Geschöpfe des Lebenskampfes, bildet den Ausgangspunkt, den Begriff unvollendbarer Reihen, d. h. solcher Reihen, bei denen die Anpassung des Intellekts an sie als an begreifbare Reihen nicht möglich erscheint, gibt die Grundlage ab für eine auf die Einheit des Lebens gegründete Philosophie der Freiheit. Aus Entwicklungslehre und Mengenlehre also erwächst eine

pragmatistisch-biologisch gewendete Metaphysik etwa im Sinne Bergsons. Auch wer das Ganze ablehnt, wird die Fruchtbarkeit einzelner Probleme anerkennen können.

Lazar von Lippa, Der Aufstieg von Kant zu Goethe. Berlin 1921, Mittler u. Sohn.

Der Verfasser wollte eine Widerlegung der sozialdemokratischen Lehre schreiben und „mußte sich überzeugen, daß sie auf dem naturwissenschaftlichen Weltbilde folgerichtig begründet ist". Sein religiöser Glaube sträubte sich gegen diese Vorherrschaft der Wissenschaft. So versuchte er eine „neue Grundlegung der Philosophie". Er las 500 philosophische und naturwissenschaftliche Werke. Als „Kostgänger" aller Namen von Klang trug er von allen Seiten, was er brauchen konnte, herbei, sein Hauptlehrmeister war Goethe. So schrieb er dieses seltsame Buch. Als Symptom der Zeit nicht ohne Bedeutung, aber gewiß wissenschaftlich ohne besonderen Wert! Wer eine Art philosophischen Universallexikons wünscht, das ihm alle Fragen beantwortet, findet hier das Rechte. In Haltung und Ausdruck durchaus sympathisch, aber ohne eigene Note, ist dieses unproblematische Buch so unphilosophisch wie nur möglich.

Wust, Peter, Die Auferstehung der Metaphysik. Leipzig 1920, F. Meiner.

In geistvoller Art wird in dieser temperamentvoll geschriebenen Studie eine Lanze für die Metaphysik gebrochen; es wird versucht, die „erdrückende" Autorität Kants abzuschütteln, die Ansprüche des Historismus werden zurückgewiesen, die neue Lebensmetaphysik wird begeistert begrüßt. Als Bahnbereiter einer neuen Synthese werden im Hauptkapitel des Buches Troeltsch und Simmel gefeiert. Der Verfasser selbst vertritt eine „neue" Lehre, deren Kern das Gesetz der Besonderung" sein soll. Von der kommenden Philosophie erhofft er eine Rückkehr zum Platonismus, zum Objekt und zum objektiven Sehen im Sinne Goethes. Die Verhältnisfrage muß durch die Wesensfrage ergänzt werden. Wir müssen uns wieder zu einer ontologischen Metaphysik bekennen. Die Schrift ist überaus anregend und bedeutsam, wenn auch im einzelnen oft weit über das Ziel hinausschießend. Die Richtung, in der die neue Wendung zur Metaphysik zu erfolgen hat, ist im wesentlichen treffend charakterisiert, aber der Weg selbst noch nicht sehr weit verfolgt.

Moog, W., Die Kritik des Psychologismus durch die moderne Logik und Erkenntnistheorie. Leipzig 1918, W. Engelmann.

Der Verfasser bemüht sich in dieser aufschlußreichen Studie (die er inzwischen zu Untersuchungen über das Verhältnis von Logik und Psychologie ausgeweitet hat) um eine gründliche Reinigung der Logik von psychologistischen Voraussetzungen. Er sucht die durch Husserl inaugurierte Kritik des Psychologismus noch konsequenter durchzuführen. Nach seiner Überzeugung darf Rehmke das Verdienst in

Anspruch nehmen, radikal alle Spuren von Psychologismus beseitigt zu haben. In weiteren Untersuchungen trennt Moog scharf die reine allgemeingegenständliche Geltungslogik von der Psychologie, behauptet aber, daß gleichwohl positive Beziehungen zwischen beiden bestehen. Die Logik sei die logische Voraussetzung der Psychologie, die Psychologie die materiale Voraussetzung für die existentiale Realisierung des Logischen.

Wundt, Logik I. Zur Logik. 4. neubearbeitete Auflage. Stuttgart 1919, Ferd. Enke.

Wundts Logik, die zuerst 1879 erschien, hat das große Verdienst, daß sie wohl zum ersten Male nicht mehr in erster Linie die Tradition, sondern das lebendige Zeugnis des Denkens in der Sprache sowie die gesicherten und erfolgreichen Methoden des Erkennens in der wissenschaftlichen Forschung zu Rate zog. In der Neubearbeitung sind die Grundgedanken der früheren Auflagen nirgends verändert, im Gegenteil nur noch entschiedener hervorgehoben und gründlicher herausgearbeitet. Darum erübrigt sich eine Würdigung im einzelnen. An bestimmten bedeutsamen Richtungen der neueren Logik geht Wundt vorüber, ohne sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen. Er rechtfertigt dies Vorgehen mit dem besonderen Zweck seiner Untersuchungen. Er scheint mir aber auch so insbesondere Husserl, ganz abgesehen von der neuesten Wendung der „Logik" bei Natorp u. a., nicht gerecht geworden zu sein. Dr. Bruno Jordan.

Stein, Arthur, Nietzsche und die Wissenschaft. Bern 1921.

Auf wenigen Seiten gibt der Verfasser eine inhaltreiche und interessante Untersuchung, die eigenes Denken und wissenschaftliche Überzeugung verrät. Der Verfasser verfügt über die angeborenen philosophischen Fähigkeiten und Triebkräfte, die man braucht, um ein Teilgebiet so herauszuheben, daß es nirgends von den Fäden des Ganzen losgelöst ist und doch für sich selbst ein abgerundetes Bild gibt.

Es ist das moderne Zeitproblem: Leben und Wissenschaft, Urerlebnis und Bildungserlebnis, das der Verfasser unter der repräsentativen Persönlichkeit Nietzsches klarlegt, und zu dem er seine eigene Stellung nimmt. In Nietzsches Verhältnis zur Wissenschaft, in seinem Dogma „Leben, das ist das Dionysische; Wissenschaft, das ist das Sokratische", sieht Verfasser mit dem älteren Nietzsche „das Problem der Wissenschaft schlechthin". Nietzsches eigentümliche Stellung wird vom Verfasser sehr fein dahin präzisiert: „Nietzsche fragt nicht nach der Aufgabe der Wissenschaft fürs Objekt, sondern nach ihrer Aufgabe fürs Subjekt; nicht: was sind wir der Wissenschaft, sondern was ist sie uns." Dabei gelangt Nietzsche zur vollen Verneinung. Nach ihm ist es der „Erkenntnisüberfluß", ist es die „Hypertrophie der Naturwissenschaften", die das wirkliche Leben zurückdrängen, die Kunst und Religion überschatten und ein maschinenhaftes, entzaubertes Weltbild schaffen. Somit sind die Wissenschaften ein Verlust, kein Gewinn für die Menschheit gewesen.

Steins zweite Frage ist nun: Wie verhält sich die Wissenschaft zu Nietzsche. Sie wird ebenso fein und sachlich gelöst. Verfasser steht dabei ganz unabhängig auf eigenen Füßen Nietzsche gegenüber. Und wenn seine Stimme auch klein und bescheiden neben den gewaltig rollenden Hymnen Nietzsches erklingt, so gibt man ihm doch, vom Standpunkt derer, für die leben nach dem Lichte streben heißt, recht. Er stellt sich auf die Seite der alten, großen Wissenschaft, die Zeit und Ewigkeit für sich hat. Den Gegensatz Leben und Wissenschaft aber lehnt er ab: „Wer weiß, ob nicht die Wissenschaft schon in naher Zeit ihre alte Mission, Klarheit, deutliches Bewußtsein, feste Grenzlinien zu schaffen, in großem Stiele wird erfüllen müssen. Sie ist nicht die einzige Möglichkeit, aber sie ist eine der ewigen Möglichkeiten, dem Chaos Form zu geben. Dann werden wieder mehr Menschen als heute die Erfahrung machen, daß nicht notwendig ein Gegensatz bestehen müsse zwischen Leben und Wissenschaft; daß die Dinge unlebendig sind, solange sie in der Verschwommenheit des bloßen „Erlebens" verbleiben; daß sie lebendig werden, wenn sie klar erkannt im Bewußtsein stehen; daß die Erkenntnis selbst zum Erlebnis werden könne. Eine traurige Wissenschaft wäre es, die nur im Taumel redete; eine ‚fröhliche Wissenschaft' ist es, die, ihrer Grenzen sich bewußt, doch kräftigen Gebrauch macht von ihren positiven Möglichkeiten. Schlechter Rationalismus? Der ratio geschieht heute viel Unrecht. Manche ihrer Verächter bedienen sich ihrer nur, um sie zu verleumden. Sie verwenden, was sie an ratio besitzen, dazu, darzutun, daß sie zu nichts nütze sei. Und wenn sie an ihre Stelle etwas Besseres setzen wollen, zeigen sie unwillkürlich, daß es ihnen an ihr gebricht.

Es ist zu wünschen, daß Steins Standpunkt so bald als möglich wieder der allgemein anerkannte werde.

Dr. Marie Joachimi-Dege.

Stein, Ludwig, Einführung in die Soziologie. (Philosophische Reihe, Bd. 25, 454 S.) München 1921, Verlag Rösl u. Cie.

Ludwig Stein, der früher bereits eine große Anzahl soziologischer Schriften veröffentlicht hat, bringt hier in der bekannten Sammlung „Die Philosophische Reihe" eine „Einführung in die Soziologie" heraus, die in allgemeinverständlicher Weise in die großen Probleme dieser viel umstrittenen Wissenschaft führen soll. Zum Teil sind frühere Arbeiten des Verfassers wiedergegeben, zum Teil hineingearbeitet, so daß das Buch dem mit der soziologischen Literatur vertrauten Leser nicht sehr viel Neues bringt. Eine große Reihe von Abschnitten behandelt die verschiedenen Methoden in der Soziologie. Dann wird das Problem der Entstehung der menschlichen Gesellschaft, sowie ihrer Entwicklung aufgerollt. Die folgenden Kapitel behandeln dann die Soziologie der Religion, der Rasse, der Idealbildung, des Klassenkampfes, der Nationalidee, der Humanität, der Geschichte, der Solidarität, des Egoismus, der Freiheit, des Staates, der Autorität. Abschließend wird dann das

Problem des Völkerbundes behandelt. Überall tritt die stark von der Biologie her beeinflußte Anschauung des Verfassers deutlich hervor. Er sucht nicht bei den Tatsachen stehen zu bleiben, sondern zum sozialen Sollen vorzudringen und Richtlinien in die Zukunft hineinzuzeichnen. Der Zweck des Bandes, in die Soziologie einzuführen, kann als erfüllt angesehen werden, wenn man auch hinsichtlich der vom Verfasser vorgetragenen Grundanschauungen in manchen Punkten anderer Meinung sein kann. Erich Stern.

Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus von Dr. theol. et phil. Johannes Hessen. Paderborn 1919, Verlag von Ferdinand Schöningh. 60 S.

Der augustinische Gottesbeweis, historisch und systematisch dargestellt von Dr. theol. et phil. Johannes Hessen. Münster i. W., 1920, Heinrich Schöningh. 112 S.

Die beiden Schriften, die einander ergänzen, wollen über die augustinische Begründung des Gottesglaubens aufklären. Ausgehend von der augustinischen Erkenntnislehre, welcher der Verfasser bereits eine eingehende Studie gewidmet hat, untersuchen sie die verschiedenen Arten der Gotteserkenntnis bei Augustin, schildern deren Entwicklung in der Geschichte bis zu den philosophischen Berührungspunkten innerhalb verschiedener Richtungen der neueren Zeit, um schließlich ihren Gegenwartswert herauszustellen. Die erste Schrift zeigt mit überzeugendem Material, daß Augustin eine unmittelbare Gotteserkenntnis gelehrt hat. Sie wird näherhin sowohl als ein eigentliches, intuitives Erkennen wie auch als ein „Fühlen" Gottes gedeutet. Sie soll eine freilich noch unvollkommene, aber absolut gewisse Gotteserkenntnis sein, die allerdings nur von den sittlich Hochstehenden erreicht werde. Augustin kennt jedoch auch ein mittelbares, indirektes Erkennen Gottes, nämlich ein solches, das durch einen Beweis vermittelt wird. Bezüglich desselben besteht vor allem die Streitfrage, ob sich der Kirchenvater dabei des Kausalschlusses bedient habe. Hessen entscheidet sich in der zweiten Schrift für die bereits früher von G. v. Hertling und S. Aicher ausgesprochene Auffassung, daß sich Augustinus beim Gottesbeweise des Kausalitätsgesetzes nicht bediene. Die klassischen Stellen in Augustins Schriften wie vor allem auch seine platonisch orientierte Erkenntnistheorie ließen eine andere Deutung nicht möglich erscheinen. Augustins Gottesbeweis sei weder ein empirischer Induktionsbeweis noch ein strenger Syllogismus, der von unmittelbar evidenten, analytischen Sätzen ausgehe, sondern die Folgerung aus einem Postulat unserer Vernunft. „Wir müssen das Dasein eines absoluten Geistes annehmen, wenn wir einen vollgültigen Erklärungsgrund der auf logischem, ethischem und ästhetischem Gebiete aufgedeckten Sachverhalte besitzen wollen. Logisch erzwingen läßt sich freilich diese Annahme nicht, weil sie sich ja nicht auf einen denknotwendigen Satz als Prämisse gründet" (S. 110).

Der Verfasser hat mit tiefgründiger Sachkenntnis die augustinische Gedankenwelt ans Licht gezogen und sowohl die historischen wie systematischen Probleme scharf herausgehoben. Eine volle Klärung derselben ist ihm jedoch nach unserer Ansicht noch nicht gelungen. Die streng aprioristisch-idealistische Deutung der fraglichen Stellen bei Augustinus wäre die einzig mögliche, wenn der Bischof von Hippo tatsächlich wie etwa die in Parallele gestellten neukantianischen Richtungen einen strengen aprioristischen und antipsychologistischen Idealismus vertreten würde. Das ist aber nicht der Fall, wenn Augustinus, wie der Verfasser selber darlegt, Sein, Leben und Denken als unbezweifelbare Tatsachen des Selbstbewußtseins anerkennt und dieselben sogar zum Ausgangspunkt der Beweisführung in seinem Argument für Gottes Dasein macht. Damit würde der Ausgangspunkt des augustinischen Gottesbeweises im Bereiche der Erfahrungswelt liegen und ein scharfer Gegensatz zu streng platonischen und neukantianischen Erkenntnistheorien bezeichnet sein. In diesem Falle würde es sich im augustinischen Gottesbeweis nicht um rein ideale Verhältnisse handeln und könnte daher das Kausalitätsprinzip implicite sehr wohl eine Rolle spielen.

In der Deutung, die Hessen dem augustinischen Gottesbeweis gibt, können wir demselben jedenfalls den Charakter der Gewißheit nicht zuerkennen. Was die unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis betrifft, so sind wir freilich der Ansicht, daß es so etwas wie intuitive Gewißheit gibt und dieselbe gerade auf religiösem Gebiete für die Einzelseele eine nicht selten ausschlaggebende Bedeutung hat. Aber diese Art der Gewißheit, in welche auch die emotionale und sensible Seite unseres Seelenlebens hineinspielt, ist nicht diejenige, welche auf Grund nüchtern wissenschaftlicher Betrachtung zu klarer Einsicht der Dinge führt. Sie gibt sich in der Regel nur als ein dunkles Ahnen und Fühlen eines Unerfahrbaren kund und weiß sich nur in seltenen, sozusagen anormalen Fällen mit einem klaren Schauen ihres Gegenstandes verbunden. Sie ist wesentlich eine subjektive, individuelle Gewißheit des Erlebens. Es ist eine dringende Aufgabe psychologischer und insbesondere religionspsychologischer Forschung, die Tatsache und Bedeutung dieser Gewißheit in helleres Licht zu rücken. Verschieden von dieser Art des unmittelbaren, intuitiven Gewißwerdens ist die logische, auf Grund von Einsicht und Beweisen erworbene Gewißheit des Denkens. Sie kommt allein für einen Gottesbeweis in Betracht. Daß ein Gottesbeweis mit Gewißheit geführt werden könne, und zwar sowohl auf der Grundlage der realen wie der irrealen Sachverhalte, daran zweifeln auch wir nicht. Aber dem von Hessen dargestellten Gedankengange können wir die Beweiskraft und Gewißheit nicht zuerkennen. Eine Annahme, die sich „nicht logisch erzwingen läßt, die sich auf nicht denknotwendige „Postulate" stützt, kann den Anspruch auf Gewißheit nicht erheben. Die transzendentale Methode der neukantianischen Richtungen, die der Verfasser zum Vergleiche heran-

zieht, ist gemäß ihrer Voraussetzung der Inhalte der Wissenschaft und Kultur voller Dogmatismus, wie Volkelt in seinem Buche „Gewißheit und Wahrheit" (S. 5ff.) treffend darlegt. Es wird hier vorausgesetzt, was in Frage steht. Die logischen Forderungen, die sich im Kreise dieser transzendentalen Voraussetzungen bewegen, können auf Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit und daher auf Wahrheit und Gewißheit an sich keinen Anspruch machen. Dasselbe gilt für die angeblichen augustinischen Gedankengänge. Um einen Ausweg aus dem Labyrinth dieser Fragen zu finden, muß unseres Erachtens vor allem dem „Apriori" unseres Erkennens der rechte Sinn gegeben und das Apriori der Herkunft von dem Apriori der Geltung, das Apriori der Prinzipe von einem Apriori der Begriffsinhalte unterschieden werden.

Paderborn. Prof. DDr. Joseph Feldmann.

Zur Einheit des Lebens.

Die Frage nach der Einheit des Lebens ist neulich in der bekannten deutsch-amerikanischen Zeitschrift „Die Neue Zeit — The New Times", die so tapfer in Chicago und den U. S. A. für das Deutschtum eintritt, von Rudolf Eucken sehr ernst behandelt worden, nicht ohne jedoch auf Widerspruch zu stoßen. Eucken hatte eine deutliche Scheidung von Natur- und Geistesleben gefordert. Nun gibt Dr. M. Singer, der Herausgeber der New Times einem amerikanischen Gelehrten Dr. G. Wislicenus das Wort zu einer Entgegnung. W. bestreitet entschieden die Dualität von Natur und Geist, und man kann seinen Gründen nur beipflichten. Er geht vom biologisch-neovitalistischem Gesichtspunkt aus, wie ihn jetzt Driesch, Schaxel, Üxküll u. a. bei uns vertreten, und sieht in der Gesamtheit der Organismen eine große Manifestation einheitlicher Lebenskraft. Aber zu meinem Bedauern stellt er selber eine Reihe von Gegenthesen auf, deren erste lautet: „Es gilt das Leben vom Unbelebten auf der ganzen Linie streng zu scheiden" (Neue Zeit, Chicago III, 1922, Nr. 37, S. 5). Damit trennt sich der Verfasser von einer Anschauung, die mir die einzig annehmbare zu sein scheint und die ich auch gegen erste Biologen vertreten möchte. Der Kreis der Dinge läßt eine derartige Scheidung von Belebtheit und Unbelebtheit nicht zu, seit wir auf den kleinsten unseren Sinnen zugänglichen Bestandteilen der organischen und anorganischen Natur eine starke Beweglichkeit, eine ewige Drehung und Oszillation in Elektronen und Ionen festgestellt und in dem periodischen Gesetz der Chemie selbst da Ordnung und strenge Sichtung gefunden haben, wo man längst alles Leben entschwunden glaubte und nur noch tote Materie annahm. Man lese etwa das wundervolle Buch von J. v. Üxküll „Umwelt und Innenwelt der Tiere" (Berlin, Julius Springer, 1921), wo an einer ganzen Reihe von niederen Tieren die unermeßliche Variabilität der Naturformen, ihrer Schutzmittel, ihrer Waffen im Kampf ums Dasein in all der genialen Erfindergabe der schaffenden Lebenskraft aufgezeigt wird. Besonders

die reichen Kapitel über den Seeigel sowie die lehrreichen und auf der Kombination von Experiment und Philosophie beruhenden Ausführungen über das Protoplasmaproblem zeigen zur Evidenz, daß die Beseelung und Durchgeistigung der Naturgeschöpfe gar nicht hoch genug angeschlagen werden kann; auch Untersuchungen wie die berühmten Kristallforschungen von Lehmann machen uns recht irre an der Annahme toter Materie. So tut man wohl gut, diese Zweiteilung möglichst ganz fallen zu lassen und mit dem Monismus einer einheitlichen Weltvitalität zu rechnen. C. Fries.

Xavier Léon. Fichte et son temps. I. Volume. La Vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna 1762—1799. Armand Colin. Paris 1922.

Le volume de 650 pages que M. Xavier Léon vient de publier chez Armand Colin sur Fichte et son temps, n'est que le premier tome de l'important ouvrage auquel l'auteur travaille depuis une dizaine d'années. Il expose la doctrine de Fichte, non plus considérée en elle-même, mais dans son devenir, en fonction du milieu où elle est née. On y voit comment Fichte, soumis d'abord à l'influence de Lessing, de Kant, s'éprit de l'idéal proclamé par la révolution française; s'installa dans la Chaire d'Iena, laissée vacante par le départ de Reinhold; éveilla l'enthousiasme des étudiants; suscita la vocation d'un disciple comme Schelling. M. Xavier Léon, qui a réussi à prendre connaissance des inédits de Fichte déposés à la Bibliothèque de Berlin, a retracé avec une sympathie préfonde, qui n'exclut aucun des droits de la critique, cette période de luttes où le philosophe, guetté par les partisans de la contre-révolution, dut faire face aux accusations de blasphème et d'athéisme. Ce chapitre dramatique de la vaste biographie commencée par M. Xavier Léon nous mène jusqu'au blâme infligé à Fichte, à sa démission, à son départ d'Iéna (1799).

Un des plus substantiels exposés du volume est celui que l'auteur a consacré à la philosophie pratique de Fichte, en particulier à sa théorie du Droit. Dans ce domaine, l'élève génial de Kant fut certainement un précurseur. Il a compris que la Morale est quelque chose de purement formel, de vide, et que son contenu lui vient d'ailleurs; que le Droit ne s'en déduit nullement, qu'il n'est pas une partie de la morale, mais une réalité positive: la condition nécessaire de l'existence sociale. La co-existence d'une pluralité d'êtres libres qu'exige la raison pour prendre conscience d'elle-même et réaliser sa liberté, n'est possible que par la limitation, le respect mutuel des volontés individuelles. Ce que Fichte a dit (Grundlage des Naturrechts) sur le respect du droit, assuré non par la contrainte mais par la création d'un être collectif, oeuvre du pacte social, ce qu'il a dit de ce pacte et des contrats qu'il implique: tout cela c'est du Rousseau, mais du Rousseau systématisé, bâti, déduit, avec une rigueur rationnelle qui fut à l'époque dont nous nous occupons, une véritable révolution. Fichte est allé plus loin. On lui doit une des plus fortes critiques qui aient été faites de la démocratie conçue comme

le gouvernement du peuple par le peuple, en même temps qu'une théorie solide de la République fondée sur le Droit et sur la Raison: c'est-à-dire sur l'Exécutif auquel la communauté remet ses pouvoirs, sur la Constitution dont il a la garde, sur l'Éphorat chargé de le contrôler, et au besoin de le suspendre.

Républicain, révolutionnaire („Le peuple n'est jamais rebelle . . . Dieu seul est au dessus du peuple") théoricien de la Société des peuples, du droit international indépendant de la constitution civile particulière à chaque peuple, partisan d'un tribunal international d'arbitrage, Fichte, tout en préparant Hegel le dépasse (en politique) de toute la hauteur d'un idéalisme nourri aux sources les plus pures. Si le grand fait nouveau du XIX. Siècle (le fait industriel et sa résultante: le prolétariat) a mis la science sociale en présence de nécessités dont le philosophe ne pouvait avoir le pressentiment, son oeuvre n'en garde pas moins pour les Républicains et les Socialistes la valeur d'un enseignement et d'un correctif: il doit leur rappeler que toute politique féconde est inséparable du droit et de la Morale; que rien ne se fonde sans l'Idée — même une organisation ouvrière. De plus en plus il faudra, par delà Marx et Hegel, remonter à Fichte.

C'est parce que M. Xavier Léon le pense certainement comme nous, c'est parce qu'il a consacré à ce robuste idéaliste, à cet éducateur, tant de soin, de travail aimant et désintéressé, que nous regrettons un peu dans sa préface certains rapprochements qui, quatre ans après la fin du conflit européen, n'étaient sans doute pas nécessaires. A propos de Fichte „défenseur né de la liberté contre le despotisme", il n'était ni utile de rappeler la guerre, ni exact d'en faire remonter les origines morales jusqu'à certaines thèses de Fichte. Ce qui est faux et de mauvais jeu quand il s'agit de Nietzsche ne l'est pas moins quand on parle de l'auteur pieusement pourtrait par M. Xavier Léon.

O. H.

von Below, Georg, Soziologie als Lehrfach. Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform. München 1920, Duncker u. Humblot.

Verf. setzt sich in der vorliegenden Schrift mit Beckers „Gedanken zur Hochschulreform" auseinander. Seine Stellungnahme zu den allgemein-reformatorischen Gedanken Beckers, die, wie Verf. selbst bemerkt, nicht das Wesentliche seiner Ausführungen darstellen, sollen hier nicht berücksichtigt werden; was uns hier interessiert, ist die Frage der soziologischen Professur. Verf. lehnt die Soziologie als selbständige Wissenschaft ab. Die soziologische Betrachtungsweise war den deutschen Historikern, insbesondere der romantischen Schule durchaus nicht fremd, und wertvolle Arbeiten liegen hier vor. Soweit ich sehe, fasst v. Below die Soziologie nicht als eine Sonderwissenschaft, sondern als eine Betrachtungsweise innerhalb der Wissenschaften auf, die sich mit den gesellschaftlichen Tatsachen beschäftigen.

Becker verlangt in seiner genannten Schrift soziologische Pro-

fessuren, wobei er in der Soziologie eine Universalwissenschaft erblickt. Die Soziologie soll hiernach eine allgemeine Wissenschaft von der Gesellschaft sein, die zu anderen Wissenschaften, welche gesellschaftliche Erscheinungen behandeln (wie Geschichte, Nationalökonomie, Rechtslehre usw.) selbständig hinzutritt. Gegen einen solchen Aufbau der Soziologie wendet sich v. Below; jede Erforschung gesellschaftlicher Erscheinungen muß an irgendwelche konkreten, einzelwissenschaftlichen Tatsachen anknüpfen. Aber v. Below weist auch ganz kurz darauf hin, daß man der Soziologie noch eine andere Bestimmung gegeben hat: Simmel versteht unter ihr die Wissenschaft von den Formen der Vergesellschaftung. Dieser Bestimmung möchte ich mich anschließen und erblicke somit in der Soziologie eine Spezialwissenschaft neben anderen. Daß sie an andere Wissenschaften anknüpfen und sich auf deren Ergebnissen und Forschungsweisen aufzubauen hat, stört diese Auffassung nicht, zeigt aber doch, daß besondere soziologische Professuren eigentlich kaum erforderlich sind, da sich Soziologie ohne Fundierung auf eine der speziellen Gesellschaftswissenschaften nicht betreiben läßt. An welche von diesen man die Soziologie anschließen mag, ob an die Geschichte, an die Volkswirtschaftslehre, oder an die Rechtswissenschaft oder an die Philosophie, ist von geringerer Bedeutung. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, daß besondere Vorlesungen über Soziologie unmöglich sind, wir halten sie im Gegenteil für überaus erwünscht. Erich Stern, Gießen.

Münsterberg, Hugo, Grundzüge der Psychologie. Zweite Auflage. Leipzig 1918, J. A. Barth.

Die vorliegende zweite Auflage ist von Max Dessoir besorgt. In der Einleitung würdigt Dessoir das Leben und die Werke Münsterbergs. Münsterberg sucht in diesem Werke, das den ersten Band seines geplanten großen Werkes, das die gesamte Psychologie behandeln sollte (es ist außer diesem Bande nur noch der letzte, die „Psychotechnik“ erschienen), die erkenntnistheoretischen Grundlagen für die Psychologie zu schaffen. Wenn auch nach Münsterberg, und das zeigt gerade das vorliegende Werk, Psychologie eine durchaus selbständige Wissenschaft ist, die frei von allen philosophischen Erwägungen zu arbeiten hat, so muß sich der Psychologe doch auf dem Umwege über die Philosophie ihre Grundlagen schaffen — was ja in gleicher Weise von allen Wissenschaften gilt —, „weil Vorstellungen, Urteile, Gefühle, Willenstätigkeiten nicht in gleich fragloser Weise vorgefunden werden wie Sterne, Pflanzen, Sprachen“. Münsterberg wendet sich gegen alle Versuche, die Grenzen der Psychologie einzuengen; man darf nicht davor zurückschrecken, „wirklich das gesamte Geistesleben unter die Begriffe der Psychologie zu zwingen“. Gerade auf die Herausarbeitung dieser Beziehungen zu anderen Wissenschaften legt Münsterberg einen besonderen Wert. Münsterberg diskutiert weiterhin die verschiedenen psychologischen Richtungen und setzt sich mit den verschiedensten

Auffassungen auseinander. Ein näheres Eingehen auf das Werk erübrigt sich, da es ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage ist.

Erich Stern, Gießen.

Bumke, Oswald, Psychologische Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten. Mit 29 Abbildungen im Text. Wiesbaden 1919. J. F. Bergmann.

Bumke, Oswald. Die Diagnose der Geisteskrankheiten. Mit 86 Abbildungen im Text. Wiesbaden 1919. J. F. Bergmann.

Der Verf. veröffentlicht seine Vorlesungen über „Physiologische Psychologie", die er vor Hörern aller Fakultäten gehalten hat. Diesem Umstande ist auch die Darstellungsart, die man durchaus als allgemeinverständlich bezeichnen kann, angepaßt; naturgemäß mußte der Verf. aus dem Gesamtgebiet der Psychologie eine Auswahl treffen, daß wir diese nicht überall für sehr glücklich halten, wird noch zu erwähnen sein. Der Verf. geht aus von einer Darstellung der Methoden der Psychologie, und er betont mit Recht, daß dem Experiment nur eine beschränkte Bedeutung zukäme und daß es eine große Reihe von Erscheinungen gäbe, die experimentell nicht zu fassen seien. Er behandelt nun die Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben, wobei er allerdings auf die tieferen Beziehungen nicht eingeht und die psychophysischen Theorien nicht diskutiert. Der Aufbau des Zentralnervensystems und die Lokalisationslehre finden dann eine kurze Erörterung; Bumke bekennt sich als Gegner der extremen Lokalisationslehre, nach seiner Anschauung entspricht jedem seelischen Geschehen die Erregung ausgedehnter Hirnpartien.

In der zweiten Vorlesung findet die Reflexlehre ihre Erörterung, und im Anschluß an die Besprechung der Bahnung der Reflexe übt der Verf. berechtigte Kritik an der Assoziationslehre, die wohl das Wirksamwerden einer bestehenden Verbindung, nicht aber deren erstmaliges Zustandekommen erklären könne. Er hebt dann hervor, daß allem physiologischen Erkennen psychischer Vorgänge Grenzen gezogen seien. Was uns unmittelbar gegeben ist, das ist immer nur die psychische Reihe, die physische wird immer erst erschlossen, und bleibt daher immer bis zu einem gewissen, sehr hohen Grade hypothetisch. Im Anschluß daran bespricht Verf. die Psychologie des Unbewußten und Unterbewußten; in dem Begriff „unterbewußt" sieht Verf. einen Widerspruch; alles Psychische ist bewußt, ein unbewußt Psychisches existiert nicht, wenn man darunter nicht die materiellen Dispositionen verstehen will, welche einem künftigen Psychischen den Weg bereiten. Diese Auffassung Bumkes können wir nicht teilen; auch ganz abgesehen davon, daß man, je nach seinem Standpunkt, auch die Dispositionen als psychisch annehmen kann, sind wir der Meinung, daß man ein unbewußt Psychisches sehr wohl annehmen muß.

In der dritten Vorlesung geht Bumke an eine Analyse der Wahrnehmung; der Begriff des seelischen Elementes findet eine allzu kurze

Erörterung. Das Ich ist nicht die Summe aller seelischen Prozesse, ein Bündel von Vorstellungen gleichsam, um das Bild von Hume zu benutzen, sondern unserer Ansicht nach der Grund, auf dem sich alle diese Prozesse abspielen. Grundlegend für unser ganzes Seelenleben ist die Sinnesempfindung. Zwischen Wahrnehmung und Empfindung aber bestehen weitgreifende Unterschiede, und der Verf. weist in diesem Zusammenhange besonders auf die agnostischen Störungen hin. Darauf, daß es neben den anschaulichen Elementen auch unanschauliche gibt, — er spricht nur ganz kurz von gedanklichem Erleben —, die gerade bei der Wahrnehmung eine sehr große Rolle spielen, geht der Verf. leider nicht ein, insbesondere erwähnt er nicht die sehr wertvollen Untersuchungen der Külpeschen Schule, während er sonst an verschiedenen Stellen seines Buches auf Külpe hinweist. Das Gesetz von der spezifischen Sinnesenergie findet dann eine sehr ausführliche Erörterung, und zum Schluß dieser Vorlesung bespricht der Verf. die Verschmelzung verschiedener Empfindungen; es ist festzuhalten, daß sehr verwickelte Vorgänge auf physischem Gebiete einfache und einheitliche seelische Erscheinungen „veranlassen" können.

In der vierten Vorlesung behandelt Verf. zunächst das Webersche Gesetz, und er betont mit Recht, daß wir Psychisches überhaupt nicht messen können. Daher ist auch die Fechnersche Grundformel, die das Verhältnis des Physischen zum Psychischen ganz generell ausdrücken soll, in sich falsch. Der Rest dieser und die nächste Vorlesung bringt Tatsachen aus der Psychologie der einzelnen Sinnesempfindungen. Kurz, aber sehr verständlich bespricht der Verf. dann die Psychologie der Raum- und der Zeitwahrnehmung.

Die sechste Vorlesung behandelt eingehend die Psychologie des Vorstellens. Die Wahrnehmung unterscheidet sich von der Vorstellung durch die sinnliche Lebhaftigkeit, die Leibhaftigkeit. Zwischen beiden Erlebnissen besteht eine unüberbrückbare Kluft, phänomenologisch gibt es keine Übergänge. Wo eine Vorstellung Wahrnehmungscharakter gewinnt, handelt es sich um eine Störung des Realitätsurteils. Zwischen der Lebhaftigkeit der Vorstellungen bei den einzelnen Individuen bestehen sehr große Unterschiede. Verf. bespricht dann die Bildung komplexer Vorstellungen an der Hand des Ziehenschen Schemas, und er weist auch hier wieder auf die Schwierigkeiten hin, welche der Assoziationspsychologie für eine Erklärung erwachsen; breitet sich die Erregung über einen großen Bezirk aus, so ist anzunehmen, daß irgendwo die komplexe Vorstellung als Ganzes ihr Korrelat hat. Verf. bespricht dann die verschwommenen und die allgemeinen Vorstellungen, um nun die Beziehungen zwischen Denken und Sprechen zu untersuchen; er steht hier auf dem Standpunkt, daß es ein wortloses Denken sehr wohl gibt. Die Bildung allgemeiner Begriffe schreitet nach seiner Ansicht in der Richtung vom Besonderen zum Allgemeinen fort.

Die siebente Vorlesung beschäftigt sich vor allem mit der Psycho-

logie des Denkens. Hier erwähnt der Verf. kurz die Existenz begrifflicher Elemente, allerdings nur unter Hinweis auf Marbes „Bewußtseinslagen"; die Untersuchungen der Külpeschen Schule, insbesondere der so fruchtbare Begriff der Intention, finden keine Erörterung. Wie sehr der Verf. trotz aller Kritik doch zur Assoziationspsychologie hinneigt — weil sie eben am ehesten für eine physiologische Erklärung geeignet ist —, das zeigt die folgende gründliche Behandlung der Assoziationsgesetze. Liebmanns Untersuchungen über die Ideenflucht finden eine ausführliche Berücksichtigung, ebenso die Untersuchungen von Ach. Der Einfluß der Gefühle auf den Ablauf der Denkprozesse wird gleichfalls besprochen.

Die achte Vorlesung bringt in übersichtlicher Form die wichtigsten Tatsachen über das Gedächtnis, über Lernen, Behalten und Vergessen. Die praktisch wichtigen Anwendungen dieser Lehre auf die Psychologie der Aussage werden dargestellt. In der neunten Vorlesung behandelt Bumke die Lehre von den Gefühlen; hier vermissen wir eine Erörterung der Theorie der Gefühle, die doch überaus wichtig ist. Interessant sind seine Ausführungen über die Temperamente. Im Anschluß an die nun folgende Behandlung der körperlichen Begleiterscheinungen der Gefühle erwähnt Verf. die telepathischen Erscheinungen, die sich seiner Auffassung nach in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle auf unwillkürliche Ausdrucksbewegungen zurückführen lassen; das gleiche behauptet er von dem Gedankenlesen.

Das zehnte Kapitel, das den Abschluß der Vorlesungen bildet, behandelt die Erscheinungen des Hypnotismus und der Suggestion sowie ganz kurz die Psychologie der Massen.

Was wir gegen einzelne Punkte der Darstellung einzuwenden hatten, das haben wir bereits erwähnt. Im ganzen vermissen wir nicht nur eine besondere Darstellung des Willens und der Handlung, ein Umstand, auf den der Verf. selbst hinweist, sondern auch der Aufmerksamkeit. Auch etwas mehr über Methoden hätte unserer Ansicht nach gesagt werden sollen. Ein großer Teil der Mängel, die wir hervorheben zu sollen glaubten, hat in der besonderen psychologischen Grundauffassung des Verfs. seine Ursache, andere sind in der Art der Vorlesungen, die sich an weite Kreise wenden, begründet. Abgesehen von einzelnen oben erwähnten Mängeln kann man sagen, daß der Verf. seine Aufgabe recht gut gelöst hat; die Materie ist durchaus verständlich dargestellt, der Vortrag fesselnd.

Vom gleichen Verf. liegt uns eine „Diagnose der Geisteskrankheiten" vor, welche hier auch eine kurze Besprechung finden mag, da sie für jeden, der psychologisch arbeitet, von Bedeutung ist. Das Buch zerfällt in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Jener bringt eine Symptomatologie, dieser Krankheitsbilder. Von wesentlichem Interesse ist für uns hier der erste Teil. Ausgehend von den normalen Verhältnissen entwickelt der Verf. hier die wichtigsten Störungen des

Seelenlebens, und er gibt uns eine allgemeine Psychopathologie. Gerade der Umstand, daß er stets von dem gesunden Seelenleben seinen Ausgang nimmt, und so das Krankhafte unserem Verständnis näherzubringen sucht, macht das Werk für den Psychologen so ungemein wertvoll. Dieser kann ja die pathologischen Erscheinungen in keiner Weise vernachlässigen, sind doch die Übergänge zur Norm fließende und muß doch das Abnorme oft genug, wie das besonders Störring so deutlich hervorgehoben hat, geradezu das Experiment ersetzen. Die Darstellung von Bumke ist überaus anregend, und die Ausführungen sind durch eine große Zahl von trefflichen Abbildungen ergänzt. Auf Einzelheiten kann hier leider nicht eingegangen werden. Erich Stern, Gießen.

Bloch, Ernst, Geist der Utopie. München 1918, Duncker u. Humblot.

Unsere Zeit befindet sich in einer Abwehrstellung gegen den Rationalismus auf allen Gebieten der Kultur und des Lebens. In der Kunst macht sich diese Reaktion geltend in den expressionistischen Richtungen, in der Religion in dem Aufkommen eines neuen religiösen Gefühls in seiner innigsten und tiefsten Form, einer neuen Mystik, auf dem Gebiete des politischen Lebens in dem Streben, die Welt nach einer Idee zu gestalten und in der Philosophie in der Rückkehr zur Metaphysik. Philosophie will nicht mehr nur in Logik und Erkenntnistheorie aufgehen, sondern sie will wieder nachdenken über die letzten Probleme, sie will dem Menschen wieder eine Weltanschauung geben. Ein Buch, das also alle diese verschiedenen Gedankengänge in sich vereint, muß einen starken Widerhall finden.

Ernst Bloch versucht in seinem „Geist der Utopie" eine neue Philosophie erstehen zu lassen. Traumhaft-mystisch beginnt er, und man kann sagen, daß sich diese Stimmung durch das ganze Buch zieht. Er geht aus von philosophischen Betrachtungen der bildenden Kunst und des Dramas, um dann in den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung eine Philosophie der Musik zu stellen. Auch hier beginnt er wieder mit einem Traum und schließt mit einem „Geheimnis". Was dazwischen steht, die Geschichte der Musik und die Theorie der Musik ist unklar, und voller Unrichtigkeiten. Das gleiche gilt von den Erörterungen „über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit". Kaum ein Denker besteht vor seinem strengen Blick; die Psychologie hat mit der Philosophie nichts zu schaffen, als daß sie ihre Lehrstühle besetzt. Was ihre Vertreter an Philosophie gezeugt haben, ist abscheulich; Stumpf gehört noch zu den „besseren älteren Männern". Külpe ist unphilosophisch, Wundt lebt zu lange und ist ein Lexikon, in dem unter dem Buchstaben P auch Philosophie steht. Und in diesem Ton geht es noch seitenlang weiter. Der Schluß des Buches bringt einige sozialistische Ideen.

Erich Stern, Gießen.

Hofmann, Paul, Die Antinomie im Problem der Gültigkeit. Eine kritische Voruntersuchung zur Erkenntnistheorie. Berlin 1921. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

Wenn es wahr ist, daß A B ist, so ist eben A B, so besteht (ist, ohne zu existieren) das B-sein des A — und daß A B ist, ist eben Wahrheit. Sie ist es auch, ohne daß sie erkannt wird. Die Erkenntnis schafft sie ja nicht, sie ist eben Erkenntnis. — Und wenn auch, daß A B sei, einen Zeitindex „t" tragen sollte, so entspricht diesem zeitlichen Sachverhalt doch der zeitlose, daß A mit dem Index t B ist.

Wenn jemand mit Gewißheit erkennt, daß A B ist, so ist es wahr, daß A B ist u. s. f. Nun gibt es aber Fälle, daß jemand mit Gewißheit erkennt, daß A B ist.

In der Gewißheitserkenntnis ist die Wahrheit gegeben. Gewißheitserkenntnis und Wahrheit bilden hierbei sozusagen einen einheitlichen Tatbestand. Die Wahrheit, welche erkannt wird, ist indes natürlich nicht dieselbe wie die Wahrheit, s. v. v. mit welcher erkannt wird.

Wenn man nun diesem einheitlichen Tatbestand die Stücke einzeln entnimmt, d. h. das eine Mal die Wahrheit, welche zu erkennen ist, das andere Mal den Denkakt, der Anspruch darauf macht, für Gewißheitserkenntnis zu gelten, beide Stücke jedesmal isoliert, so mag wohl die Frage auftauchen, wie jedes von ihnen zu seinem Komplemente gelangt. Vollends unmöglich wird die Sache, wenn jedes der Stücke sich ebenso verselbständigt, daß es die Verknüpfung mit seiner Entsprechung ausschließt.

Derartiges wird vom Verf. im einzelnen dargelegt.

Daß jedoch darum jede einigermaßen vollständige Erkenntnistheorie einen Kompromiß[1]) gegensätzlicher Grundanschauungen darstellen müsse, wie der Autor S. 68 f., S. 77 meint, sehen wir nicht ein, da wir die sachliche Berechtigung nicht anerkennen, mit der der Verf. auf die getrennten Erkenntnisstücke gegensätzliche Grundanschauungen bauen läßt. Auf solche Lösung finde ich sogar im Buche selbst S. 36 hingedeutet.

Jeder einzelne Erkenntnisfall ist sozusagen sui juris und es ist daher nicht erforderlich, daß ein Erkenntnisakt alle folgenden materialgleichen Denkakte kausal bestimme. Vgl. S. 75!

Auch, daß man bezweifeln kann, was man einst mit Gewißheit erkannt hatte, spricht nicht gegen das Vorhandensein gewisser Wahrheitserkenntnis. Sie ist eben nur dann mit Sicherheit zu konstatieren, wenn sie vorhanden, nicht aber, wenn sie nicht vorhanden ist. Vgl. S. 75!

Wir glauben ferner, daß der Inhalt des Werkes in wesentlichen Belangen ein anderer wäre, wenn sich unter den vom Verf. angeführten Autoren auch Meinong („Über Annahmen" II. Aufl.; „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit") befunden hätte.

Dr. Wilh. M. Frankl, Mährisch-Trübau.

---

[1]) An dieser Stelle gestatte ich mir zu erklären, daß ich, was ich verschiedenenorts über Postulate veröffentlicht habe, sofern es den diesbezüglichen Ausführungen Meinongs in „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit" S. 660 ff. widerspricht, zurückziehe.

Adolf Fränkel, Einleitung in die Mengenlehre. Berlin. 1919. Verlag Julius Springer.

Vom logischen Gesichtspunkte eines der interessantesten Gebiete der modernen Mathematik bildend, hat die sogenannte „Mengenlehre" seit ihrer Begründung durch Georg Cantor in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine große Ausdehnung erfahren, sowohl was die Weite des Stoffes als was die Strenge seiner Prinzipien anlangt. Trotzdem nun diese Disziplin als solche im Grunde keine mathematischen Vorbegriffe voraussetzt, hat es bisher an einer gemeinverständlichen Darstellung derselben gefehlt. Eine solche wird in dem vorliegenden kleinen Buche gegeben, das für den Leser noch den Reiz besitzt, aus Vorträgen entstanden zu sein, welche der Autor im Felde seinen Kameraden gehalten hat.

Der Ursprung der Mengenlehre beruht auf Unklarheiten, welche auch seit Einführung des Unendlichkeitskalküls immer noch dem mathematischen Unendlichkeitsbegriff anhaften und deren Wesen anscheinend darin besteht, daß der Mathematik ursprünglich zweierlei verschiedene Arten von Unendlichkeit vorliegen, jene der Zahlenreihe und diejenige des räumlichen Kontinuums. Daß aber die lange Zeit für unfehlbar gehaltenen Begriffe der Infinitesimalrechnung immer noch nicht strenge genug sind, wird durch die Tatsache belegt, daß durch die Definition der „Stetigkeit" einer Linie etwa durch Punkte, zwischen welchen bei beliebiger Nähe es immer noch andere gibt, die vollständige „Füllung" derselben durchaus nicht erreicht wird, was schon Dedekind zu genaueren Definitionen veranlaßte. Anderseits führt die dem Endlichen analoge mathematische Handhabung unendlicher Größen auf solche Widersprüche, wie sie der Prager Philosoph Bolzano in dem im Jahre 1851 erschienenen Buche: „Paradoxien des Unendlichen" beleuchtet hat.

Durch den grundlegenden Begriff der „Menge" hat nun Cantor nicht bloß diesen Paradoxien zu begegnen versucht, sondern geradezu die prinzipielle Möglichkeit geschaffen, in einem ganz bestimmten Sinne mit Unendlichkeiten zu rechnen", vor allem durch eine neue Fassung des Größenbegriffs für Unendlichkeiten, welcher in der gliedweisen Aufeinanderbeziehbarkeit oder „Äquivalenz" verschiedener Mengen wurzelt und durch die begriffliche Fixierung des in den unendlichen Reihen längst schon als maßgebend befundenen Ordnungsprinzips. So ist es z. B. Cantor gelungen, ganz bestimmte Größenverschiedenheiten im Unendlichen nachzuweisen, deren unterste Stufen die „abzählbaren Mengen" und das „Kontinuum" bilden und eine Anordnung der Zahlen anzugeben, welche Unendliches mit Endlichem verknüpft. Derartige neue Begriffsbildungen konnten sich aber auch für verschiedenste Gebiete der Mathematik, namentlich für die allgemeine Arithmetik, die Funktionentheorie und gewisse Gebiete der Geometrie als fruchtbringend erweisen. Und anderseits führten sie

zu völlig neuen Gebieten, wie etwa der Theorie der sogenannten „Alephs", der wachsenden „Ordnungszahlen". Indes haben sich trotz des kühnen und ungemein scharfsinnigen Aufbaus auch innerhalb der Mengenlehre, namentlich in bezug auf solche Mengen, welche sich selbst als Elemente enthalten oder ausschließen, Paradoxien ergeben, deren logische Analyse noch nicht abgeschlossen erscheint, welche aber wieder durch strengere axiomatische Grundlegungen, namentlich seitens Zermelos, der ganzen Disziplin vermieden werden konnten.

Die Darstellung des Buches ist durchaus faßlich und immer interessant. Die einzelnen Beweise stellen allerdings an den logischen Scharfsinn große Anforderungen, doch geben auch die merkwürdigen Eigenschaften der merkwürdigen Begriffe für sich schon ein Bild dessen, worauf es in der Mengenlehre eigentlich abgesehen ist. Aus einem speziellen, die Punktmengen behandelnden Kapitel kann die Tragweite der Mengenlehre für die Grundlegung der Geometrie ersichtlich werden. Ein besonderes Kapitel ist auch den logischen Paradoxien gewidmet. Für eine umfassendere populäre Darstellung der Mengenlehre wäre nur in zweifacher Richtung eine gewisse Erweiterung des Stoffes wünschenswert: nach der Seite der logischen Analyse und nach jener der mathematischen Anwendungsgebiete dieser Disziplin, wodurch allerdings die Anforderungen an ein allgemeines Verständnis gesteigert würden.

Ernst Müller.

Seligmann, Rafael, Mensch und Welt. Versuch einer neuen Metaphysik auf erkenntnistheoretisch-psychologischer Grundlage. Berlin 1921, Welt-Verlag.

Verf. glaubt Berkeley widerlegt zu haben, wenn er (S. 99ff.) annimmt, daß man aus bloßen Empfindungen keinen objektiv realen Gegenstand rekonstruieren kann. Und die Unmöglichkeit der Rekonstruktion führt Verfasser auf das Vorhandensein eines mysteriösen Dinges an sich hinter dem Wahrnehmungsobjekte zurück. Dieser Schluß erscheint mir unbegründet. Nicht weil ich aus Nassem, Kühlem, Fließendem, Schmiegsamem kein Wasser rekonstruieren kann, liegt diesen Wasserempfindungen ein Ding an sich zugrunde, sondern ich kann das Wasser nicht rekonstruieren, weil ich die Empfindungen des Nassen, Kühlen, Fließenden, Schmiegsamen nicht zugleich, sondern nacheinander in mir erzeuge, während sie im Objekte simultan gegeben sind. Das Ding an sich „Wasser" ist ein simultaner naß-kühl-fließend-schmiegsamer Empfindungskomplex. Die Erscheinung „Wasser" ist dagegen eine sukzessive Empfindungsreihe. Wir können das Ding an sich „Wasser" nur denken, nicht aber wahrnehmen, weil die Enge des Bewußtseins keine simultane Vielheit qualitativ verschiedener Empfindungen zuläßt.

Davon abgesehen, wäre das Buch als echte Perlenkette metaphysischer Essays zu bezeichnen, wenn Verf. eine strengere Denkmethodik entwickeln würde. Immerhin ist es philosophisch eine durchaus interessante Lektüre.

Dr. Clemens Goldman.

Müller-Freienfels, Die Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur. München, C. H. Beck. 1922.

Dem Ruf nach neuen geschichtlichen Orientierungslinien kommt M.-F. mit seinem Buche entgegen. Er bringt in theoretischer und praktischer Hinsicht die Lösung der durcheinander gewirrten Fragen, Probleme und Wünsche, die uns für die Zukunft unserer nationalen Existenz und Jugenderziehung bewegen.

Selbsterkenntnis! und von der Selbsterkenntnis zu Selbstdisziplin und fruchtbaren Selbsterfüllung, das ist es, was M.-F. erstrebt, und zu welchem Zwecke er sein Buch geschrieben hat. Er nennt es bescheiden einen volkscharakterologischen Versuch: „Ich glaube, die meisten Bücher, die Deutsche über die Deutschen geschrieben haben, kranken an dem Fehler zu geringer Distanz zum Gegenstand. Um sich selbst zu kennen, muß man auch die andern kennen und nicht bloß aus Büchern. So nur kann ein Unterschied zu den Völkern erfaßt werden . . . Das Buch ist durchdrungen von der Überzeugung, daß zwischen Völkern, wie zwischen Einzelmenschen nur dort die Möglichkeit wertvoller Beziehungen besteht, wo man sich und die andern richtig und unvoreingenommen einschätzt . . . und daß ein großes Volk, wie die Deutschen, auf die Dauer weder geistig, noch politisch, noch wirtschaftlich zu knechten ist, vorausgesetzt, daß es den Willen und den Mut zu seiner eigenen Art nicht verliert."

Den Mittelpunkt des deutschen Wesens sieht M.-F. in seinem regen Willensleben, das aber unbestimmt und mehr von Phantasie und Gefühl bedingt wird, als von klar erkannten Zielen. Diese Grundlage, die in ihren kulturellen Auswirkungen Deutschland an die Spitze der Musik, Philosophie und gewisser großer Kunstepochen gestellt hat (Gotik und Barock), hat es in praktischer und politischer Hinsicht an entscheidenden Punkten — infolge seiner Unklarheit — versagen lassen.

Wissenschaftlich durchdacht und erwogen ist alles, was M.-F. vorträgt. Klar und deutlich weist er diese Hauptrichtung des deutschen Geistes in siebenfacher Weise nach: in der Musik, in der Dichtung, im deutschen Denken, seiner Religion, dem sozialen Leben und in der Politik.

Auch die komplizierteren Strukturen in dem deutschen Charakter, die Vereinigung von Widersprüchen, die starke Entwicklungsfähigkeit, die sogenannte Formlosigkeit und das metaphysische Bedürfnis werden in dieser siebenfachen Weise an dem Tatsachenmaterial der Geschichte geprüft und nachgewiesen.

Vor uns entsteht der deutsche Mensch. Selbstachtung und Selbsterziehung, die wichtigsten Faktoren für die Möglichkeit unseres weiteren Lebens, finden hier eine wissenschaftlich festgefügte Grundlage.

Die Erziehung des jungen Engländers zum selbstbewußten und nationalstolzen Gliede seines Volkes ist ein Resultat seiner Schulbildung.

wie es unsere Einstellung auf den Kampf mit feindlichen Mächten (die uns an Stelle des freien englischen Meeres umgeben) war. Unser Ideal: „Mit Gott für König und Vaterland" war auch ein Erziehungsideal aus geschichtlicher Notwendigkeit heraus geboren. Soll es heute nicht mehr gelten, so muß ein anderes hohes, klares Ziel seine Stelle einnehmen und uns nationalgeistig zusammenfassen. Wie solch ein Ideal lautet, ist viel weniger wichtig, als daß es überhaupt da ist und seine geistig einigende und verständigende Kraft geltend macht. Nichts, aber auch nichts braucht unsere Jugend notwendiger, als jene klare Einsicht in ihre nationale Eigenart, auf der die eigene Achtung und die wahre Toleranz erwächst.

M.-F. hat lange im Ausland gelebt, er hat Deutschland von außen gesehen: er weiß, wie verschieden die Front dieses Landes von den inneren Räumlichkeiten des Hauses aussieht. In seinem Buche lebt, was den wertvollen Kern des deutschen Volkscharakters ausmacht: „Die Sehnsucht nach Taten, die Freiheit des Geistes und der Drang zum Unendlichen." Darüber hinaus hat es die selbstgewollte Bindung, die der einzelne Deutsche sich so schwer als Eigengesetz vorschreiben kann und deshalb lieber als „Befehl" oder „höheres Gesetz" von außen empfängt. M.-F. hat das beste vom englischen und vom deutschen Geiste: Die deutsche faustische Seele in ihrem unersättlichen Drang und den sie meisternden Willen zur Sachlichkeit und Selbstdisziplin, die den englischen Menschen groß macht.

Jede Bürgerkunde in den Schulen, jeder aufbauende Deutschunterricht, jeder Geschichtsunterricht müßten auf dieser Selbsterkenntnis, wie sie M.-F. aus den Nebeln willkürlicher Selbstverhimmlung und Selbstkasteiung heraushebt und zu wissenschaftlicher Erkenntnis bringt, zur Grundlage haben. Dafür zu sorgen wäre Sache des Kultusministeriums. Hier kann nur der Dank für die Leistung ausgesprochen werden. Dr. Marie Joachimi-Dege.

Paul Feldkeller. Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen. Die Erkenntnisgrundlagen des Reisetagebuches eines Philosophen. Darmstadt 1922. Otto Reichl-Verlag. 191 S.

Unabhängig von Keyserlings zufälligem Wortlaut in dem „Reisetagebuch", „sein Werk im Rücken", wie sich der Verfasser ausdrückt, finden wir in dem vorliegenden Buch das ganze Grundgerüst des Keyserlingschen Philosophierens selbständig und frei nachkonstruiert. Eine gewaltige Leistung allenfalls; der Übererfolg an Klarheit, Lebhaftigkeit und auch Vollständigkeit besteht nun darin, daß das Buch wirklich als eine Einführung in die philosophischen Werke Keyserlings gelten kann — nicht bloß in das „Reisetagebuch". Von der Grundkonstatierung des möglichst tiefen Gegensatzes zwischen dem bloß orientierenden, wissenschaftlichen, pragmatischen „Intellekt" einerseits und der einzig wirklich erkennenden „Sinnerfassung" anderseits ausgehend, gibt uns der Verfasser ein sehr scharf gezeichnetes Bild von

der Relativität der bisherigen „Denkdialekte" (südasiatisches, hocheuropäisches, amerikanisches Denken), welche in der Sprache des biologisch gebildeten, bloß orientierenden Intellektes das metaphysisch-übersinnliche, den Sinn, die „Grundintention" des Ganzen ausdrücken wollten. Ohne den großen Wert der abendländischen Begriffskultur, d. h. der „Wissenschaft" abzulehnen, erstrebt Feldkeller, in voller Übereinstimmung mit Keyserling, eine neue Art des Philosophierens. Diese besteht in dem unmittelbaren Erfassen, im Erleben des Metaphysischen, ja vielmehr in einer höheren Seinsstufe des Erkennenden. Auf das begriffliche Erkennenwollen wird grundsätzlich verzichtet. „Das Metaphysische läßt sich meinen, ausdrücken und verstehen; wir können in ihm leben, aus ihm heraus wirken, alles auf dasselbe beziehen und somit ganz in ihm aufgehen. Wir können es erkennen, insofern wir es selbst sind. In keinem anderen Sinne! Denken läßt es sich nicht." (S. 184.) Kein Wunder, wenn da der Verfasser auf den Meister der deutschen Mystik, Eckehart, hinweist (S. 190), nur hätte er noch, meiner Ansicht nach, auch auf Bergsons Lehre von einem besonderen metaphysischen Erkenntnisorgan, im Gegensatz zur bloß orientierenden Wissenschaft, vergleichend hinweisen sollen. Denn Bergson ist nur in bezug auf „Wissenschaft" Pragmatiker.

Dr. Vladimir Dvornikovič.

Levana. Rassegna trimestrale di filosofia dell' educazione e di politica scolastica. Direttore Ernesto Codignola. Redattore-Capo Mario Casotti. Anno I. N. 1. Firenze. Gennaio 1922. S. 124.

Eine besondere Tendenz, die keineswegs auf Italien beschränkt ist, findet in dieser neugegründeten, reich ausgestatteten philosophisch-pädagogischen Revue ihren Ausdruck. Im Jahre 1917 begann die von W. Rein eingeleitete „Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik" zu erscheinen. Nun sehen wir eine merkwürdige Analogie in zwei wirklich verschiedenen Kulturen: In Deutschland sehen wir eine starke Reaktion gegen die einseitige handwerksmäßige Experimentalistik, gegen die Unmasse von Zahlen und Tabellen in der Pädagogik. Diese „autonome" exakte Pädagogik drohte mit einer gänzlichen Vernachlässigung und Verflachung des ethischen Inhalts der pädagogischen Idee. Und nun haben wir auch in Italien zu verzeichnen eine Bewegung gegen „grossolano empirismo" und überhaupt gegen die Ausartung der Pädagogik in eine ideenlose didaktische Technik. Im Programm der „Levana" wird die Pädagogik mit der Philosophie glatt identifiziert (La identità di filosofia e pedagogia, una cosa chiara e indubitabile . . .); in ähnlicher Weise auch in der interessantesten Abhandlung der ersten Nummer L'idealismo e la pedagogia. Das spekulative Moment tritt entschieden in den Vordergrund, jedoch mit einer merklichen Wirkungstendenz auf die Praxis und die Schulpolitik in Italien.

Die Zeitschrift ist gut redigiert; nach einer größeren Reihe von Abhandlungen (darunter die gründliche kritisch-geschichtliche Unter-

suchung des Codignola: Il concetto di educazione naturale in Rousseau) finden sich sehr präzis ausgearbeitete Rezensionen und Bibliographien.

Zagreb (Agram). Dr. Vladimir Dvornikovič.

Brandenburg, E., Die materialistische Geschichtsauffassung. Ihr Wesen und ihre Wandlungen. Leipzig 1920. Quelle u. Meyer. 66 S.

Die Schrift, ursprünglich Rektoratsrede, ist, um es gleich vorweg zu sagen, eine ausgezeichnete, ebenso besonnene wie tief greifende Darstellung der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung, der ich recht viele Leser wünsche, nicht nur unter den Gegnern dieser materialistischen Lehre, sondern gerade unter ihren Anhängern, damit sie ihre Anschauungen nachprüfen. Den Ausdruck „materialistische Geschichtsauffassung" hat Fr. Engels 1878 in seiner Schrift gegen Dühring gebraucht, er trifft aber, wie hier nachgewiesen wird, auf die Geschichtstheorie von Marx nicht zu, da diese gar nicht materialistisch ist, sondern zu den wirksamen Faktoren der Geschichte auch menschliche Intelligenz und Willenskraft rechnet. Marx hat nicht ein Überwiegen wirtschaftlicher Motive in der Geschichtsentwicklung behauptet, sondern die Überlegenheit wirtschaftlicher Notwendigkeit über alle subjektiven Motive; menschliches Handeln ist für ihn nur ein dienendes Glied in der Kette der Ursachen, aber ein unentbehrliches. Er hat aber ebensowenig wie Engels erkannt, worin die bestimmende Kraft der Entwicklung liegt. Die Annahme eines für alle menschlichen Gesellschaften gültigen Entwicklungsschemas, dessen Ermittlung die Aufgabe der Geschichtsforschung wäre, beruht, wie der Verfasser nachweist, auf einem inneren Widerspruch.

Worin aber liegt die bestimmende Kraft der geschichtlichen Entwicklung? Naturnotwendigkeiten können es nicht sein, also muß diese Kraft in der seelischen Beschaffenheit der Menschengruppen liegen; nur von dieser, nicht aber von den Produktionsverhältnissen geht die jedesmalige Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung aus. Dieser Nachweis ist das Hauptverdienst der Schrift. Der Verfasser zeigt uns, daß Anhänger und Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung die Fehler wohl erkannt, aber den Kernpunkt nur berührt haben, ohne das Problem zu lösen, indem sie nämlich die Möglichkeit zugaben, daß die Produktivkräfte nur die Grenzen bilden, innerhalb deren sich jedesmal das Denken und Handeln der menschlichen Gemeinschaft vollzieht.

Durch E. Bernstein hat der historische Materialismus eine neue Form und einen anderen Namen erhalten; Bernstein nennt seine Theorie ökonomische Geschichtsauffassung, sie wird aber von Kautzky als inkonsequenter Materialismus angefochten. Der Verfasser stellt fest, daß die ökonomischen Verhältnisse nicht Ursachen der Gestaltung von Staat, Recht und Weltanschauung sind, sondern Bedingungen und als solche nur ein Teil des großen Ursachenkomplexes; die Geschichte habe also zu untersuchen, welchen Anteil sie an den jedes-

maligen Veränderungen haben. Hiermit ist aber das Entwicklungsproblem noch nicht gelöst; auch M. Adler hat die Lösung noch nicht gefunden, der die sozialistische Anlage des Menschen für die zwingende Ursache hält. Er hat, wie der Verfasser hervorhebt, zwar diese eine ethische Triebfeder erkannt, es gebe aber so viele, daß im einzelnen Falle nicht vorausbestimmt werden könne, welche sich wirksam zeigen werde.

Hiermit ist ein Weg angegeben, der zur Verständigung mit dem Marxismus führen kann; der Verfasser weist darauf hin, wie anregend dieser gewirkt hat, indem er die soziale Klassenbildung in den Vordergrund rückte. Und das alles auf 66 Seiten! Das konnte nur dem gelingen, der den Gegenstand und die Literatur vollkommen beherrscht. Der Verfasser beglückwünscht mit seiner Schrift M. Lenz zum 70. Geburtstage; wir beglückwünschen unsererseits den Verfasser zu seiner Arbeit. Draheim.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

Alliata, G., Die Radioaktivität im Weltbild der Äthermechanik. Leipzig, Hillmann.

Die Planetenanomalien. Ebd.

Negative Elektronen. Ebd.

Apfelbach, H., Das Denkgefühl. Wien, Braumüller.

Elze, Analytische Philosophie. Leipzig, Hillmann.

Aristoteles, Lehre vom Schluß oder erste Analytik. Lehre vom Beweis oder zweite Analytik. Neu übers. von E. Rolfes. Leipzig, Meiner.

Politik. Neu übers. von E. Rolfes. 3. Auflage. Ebd.

Bäzner, E., Der Hypnotismus. Leipzig, Theosoph. Kulturverlag.

Boehm, K., Begriffsbildung. Karlsruhe, B. G. Braun.

Drews, A., Geschichte der Philosophie. Bd. IX. Berlin, V. w. V.

Feuchtwanger, S., Die freien Berufe. München, Duncker u. Humblot.

Fisher, J., Gesammelte Schriften. Heidelberg, C. Winter.

Führer, Der, durch die theosophische Literatur. Heft 1. Leipzig, Theosoph. Kulturverlag.

Glockner, H., Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Tübingen, Mohr.

Groos, K., Fürst Metternich. Eine Studie zur Psychologie der Eitelkeit. Stuttgart, Cotta.

Gründler, O., Elemente zu einer Religionsphilosophie. Kempten, Kösel u. Pustet.

Gurwitsch, G., Otto von Gierke als Rechtsphilosoph. S. a. aus „Logos". Tübingen, Mohr.

Hagemann, G., Metaphysik. Ein Leitfaden. 8. Auflage. Freiburg, Herder.

Hertling, G. v., Vorlesungen über Metaphysik. Kempten, Kösel.

Höfler, A., Logik. Zweite Auflage. Wien, Hölder.

Horneffer, E., Die große Wunde. Psychologische Betrachtungen zum Verhältnis von Kapital und Arbeit. München, R. Oldenbourg.

Jaeger, M., Religion. Hamburg, Herold.

Kant, Vermischte Schriften. Neu herausg. von K. Vorländer. Leipzig, Meiner.

Kaufmann, F., Logik und Rechtswissenschaft. Tübingen, Mohr.

Kinkel, J., Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion. (S. a. aus „Imago".) Wien, Internationaler psychoanalytischer Verlag.

Kinkel, W., Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles. Berlin 1922, V. v. V.

Koigen, D., Der moralische Gott. Berlin, Jüdischer Verlag.

Kramer, Fr., Repetitorium über die Philosophie der Gegenwart. Berlin, V. v. V.

Kuntze, F., Technik geistiger Arbeit. 2. Auflage. Heidelberg, C. Winter.

— Volkstümliche Geschichte der Philosophie. Stuttgart, Dietz.

Levin, H., Die Heidelberger Romantik. München, Parcus.

Mayer, E. W., Ethik, Christliche Sittenlehre. Gießen, Töpelmann.

Menzel, A., Kallikles. Wien, Deuticke.

Moldovan, S. S., Der Mensch. Resita (Rumänien), Selbstverlag.

Rauschenberger, W., Über Identität und Kausalität. Leipzig, Meiner.

Rawitz, B., Raum, Zeit und Gott. Leipzig, Hillmann.

Richter, G., Gott und die Wissenschaft. Leipzig, Hillmann.

Rudolph, H., Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Leipzig, Theosoph. Kultur-Verlag.

Sawicki, Fr., Das Ideal der Persönlichkeit. Paderborn, Schöningh.

Schriften des Vereins für Sozialpolitik. 152. Band: Die geistigen Arbeiter. Teil 1 u. 2. München, Duncker u. Humblot.

Siegel, C., Platon und Sokrates. Leipzig, Meiner.

Volkelt, J., Die Gefühlsgewißheit. München, Beck.

Weinmann, R., Philosophie, Welt und Wirklichkeit. München, R. Oldenbourg.

— Gegen Einsteins Relativierung von Zeit und Raum. Ebd.

Westphal, C., Wirbelkristall. Braunschweig, Vieweg.

Gedruckt bei A. W. Hayn's Erben, Potsdam

97 – 16

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
XXXV. Band, 3. und 4. Heft.

I.

Der Begriff der Nachahmung (Imitation) in der Ästhetik J. J. Rousseaus.

Von

W. Fräßdorf.

J. J. Rousseau hat in keiner seiner Schriften seine ästhetischen Anschauungen zusammenhängend und vollständig dargestellt, doch finden sich verstreut in seinen größeren und kleineren Werken, insbesondere in den Artikeln seines Dictionnaire de musique[1]), bald längere bald kürzere Erörterungen, in denen er zu bedeutungsvollen ästhetischen Fragen Stellung nimmt. Sie lassen sich am zweckmäßigsten darlegen, wenn wir sie um den Begriff gruppieren, der in der gesamten älteren Ästhetik die Stellung und Bedeutung eines Grundprinzips einnimmt und der auch bei Rousseau im Mittelpunkt der Erörterungen steht — gemeint ist der Begriff der Nachahmung (Imitation). Es wird sich zeigen, daß Rousseau in seinen ästhetischen Anschauungen in starkem Maße von Vorgängern abhängig ist, aber in einigen Punkten werden wir doch auch eine selbständige und zudem höchst charakteristische Weiterentwicklung der übernommenen Gedanken feststellen können.

Als Musiker richtet sich das Interesse unseres Philosophen in erster Linie auf die Ästhetik der Tonkunst; daneben findet sich unter seinen Werken aber auch ein Schriftchen, das schon nach seinem Titel „De l'imitation théatrale" auf die dramatische Kunst weist. Es ist entstanden als Vorarbeit zu seiner Lettre à

[1]) Oeuvres complètes de J. J. Rousseau. Paris. Hachette. 1884. 13 Bde.: Dictionnaire de musique. Bd. VI u. VII.

M. d'Alembert sur les spectacles (Oeuvres a.a.O. I, p. 1787f.), indem Rousseau gegenüber der Anregung des Verfassers des Artikels „Genf" in der Encyclopédie, in Genf ein Theater zu errichten, die Schädlichkeit der Theater für die öffentliche Moral und das Staatsleben nachzuweisen sucht. Aus äußeren Gründen nahm er jenes Werkchen schließlich nicht, wie er beabsichtigte, in die an d'Alembert gerichtete Schrift auf, er legte es zurück und gab es späterhin erst dann zum Druck aus, als es unter Mißbrauch seines Manuskriptes von anderer Seite und ohne Angabe des Verfassers in die Öffentlichkeit gebracht worden war (vgl. Oeuvres a.a.O. I, p. 358). Dem Inhalt nach ist dieses Schriftchen lediglich eine Zusammenstellung platonischer Äußerungen über Kunst und Theater. Rousseau gibt dies im Vorwort dazu selbst zu, nimmt für sich nur das Verdienst in Anspruch, jene Zitate gesammelt und zu zusammenhängender Darstellung verbunden zu haben und hat der Arbeit auch den Untertitel „Essai tiré des Dialogues de Platon" gegeben. Doch ist damit eigentlich noch zu viel gesagt, denn ein Vergleich zeigt, daß sämtliche Gedanken des Schriftchens aus dem 10. Buch des „Staates"[1]) stammen. Der Begriff der Nachahmung erscheint in Rousseaus Imitation théatrale ganz wie hier im „Staat" Platos in einem weiteren Sinne als Nachbildung der von Gott geschaffenen und dem Verstand eingegebenen Idee (idée, idée originale, modèle) durch den Handwerker, Baumeister usw., und in einem engeren, eigentlichen Sinne (imitation proprement dit) als Nachbildung dieser Nachahmung der Idee. Kunst ist Nachahmung in diesem letzteren Sinne. Nur die Idee existiert an sich und durch sich selbst (par elle-même), der Handwerker schafft in seinem Werk ein Bild (image) derselben und das Werk des Künstlers ist ein Bild von diesem Bilde der Idee (image de l'image). Was der Künstler bildet und schafft, ist daher nur Nachbildung der Erscheinungsformen (apparences) des wirklich Seienden, nicht Nachahmung des letzteren

[1]) Dieses Platonische Werk kannte Rousseau, wie wir auch aus dem Emile I wissen, wo er es als die schönste Abhandlung über Erziehung, die jemals geschrieben worden ist, bezeichnet. Daß er auch die Platonischen Dialoge durchstudiert habe, wie jener Untertitel glauben machen möchte, mußte von vornherein jedem unwahrscheinlich erscheinen, der weiß, wie oberflächlich R. sich mit der zu seiner Zeit vorliegenden philosophischen Literatur bekannt gemacht hat.

selbst; seine Werke nehmen also erst die dritte Stufe in der Ordnung des Seienden (le troisième dans l'ordre des êtres) ein, sie stehen erst an dritter Stelle nach dem Urmodell (der Idee), d. i. nach der Wahrheit (la troisième place après le premier modèle ou la vérité. Oeuvres a.a.O. I. p. 364). Damit ist der Kunst das Urteil gesprochen: gewertet an der Übereinstimmung ihrer Werke mit den idées, steht sie noch unter dem Handwerk!

Auch die übrigen Platonischen Einwände gegen die Kunst kehren in Rousseaus „Imitation théatrale" getreulich wieder, so vor allem das Argument, daß die nachahmende Kunst, da sie sich nicht an die vornehmste der menschlichen Fähigkeiten, die Vernunft, sondern an eine solche niederer Art (faculté inférieure) wendet, die nach dem bloßen Schein urteilt, notwendigerweise niedere und verderbliche Wirkungen erzeugen müsse[1]). Der Nachweis, der auf dem Gebiet der Schauspielkunst für diese Meinung geführt wird, ist freilich höchst dürftig. Er deckt sich zum Teil wörtlich mit den Erwägungen Platos im Staat: wir wollen ihn übergehen.

Die Imitation théatrale ist, so können wir zusammenfassen, wenig mehr als eine Exzerptsammlung aus Platos „Staat". Sie sollte gegenüber d'Alemberts Wertschätzung des Theaters die Schädlichkeit der Bühnen für die öffentliche Moral und das Staatsleben darlegen. Alle Einwände Platos gegen das Theater wurden darin von Rousseau gewissenhaft registriert, unbeschadet des Umstandes, daß sie zuweilen seinen sonstigen Anschauungen direkt widersprechen. So erscheint es hier z. B. als Vorwurf für die Kunst, daß sie sich nicht an die Vernunft, sondern an die sinnlich-emotionelle Seite des Seelenlebens wendet, während doch sonst die letztere bei Rousseau bekanntlich den Vorrang zugesprochen erhält. Wo Rousseau aber in seinen musikalischen Schriften zu ästhetischen Fragen Stellung nimmt, da verläßt er den theater- und kunstfeindlichen Standpunkt Platos und schließt sich in wesentlichen Punkten der Ästhetik seiner Zeit und ihren Hauptvertretern Du Bos und Batteux an. Damit kommen wir zu etwas Neuem und Wichtigerem.

---

[1]) Oeuvres a.a.O. I. p. 365 L'art d'imiter, vil par sa nature et par la faculté de l'âme sur laquelle il agit, ne peut que l'être encore par ses productions.

Batteux hatte, auf Aristoteles zurückgehend, die Nachahmung als gemeinsames Grundprinzip der schönen Künste aufgestellt[1]). Dabei verstand er unter dem Begriff der Imitation die Nachbildung der schönen Natur: „Imiter la belle nature" heißt sein erstes Grundgesetz (I. loi générale) der schönen Künste (a.a.O. II c 4). Er empfindet jedoch mit Recht, daß damit nicht viel gewonnen ist, so lange nicht der Begriff der „schönen Natur" klargestellt ist. Wenn er ihn aber an anderer Stelle erklärt als „das Wahre, das sein kann, das schöne Wahre mit allen Vollkommenheiten, die es erhalten kann"[2]), so ist das Problem nur verschoben: an die Stelle der „schönen Natur" ist das „schöne Wahre" getreten, aber der Begriff des „Schönen", auf den es in jedem Falle ankommt, bleibt ungeklärt. Und wie steht es mit der Berechtigung des Nachahmungsprinzips selbst? Bedenkt Batteux (und alle die vor ihm den gleichen Standpunkt vertreten haben) nicht, daß der genial schaffende Künstler frei kombinierend weit über sein Vorbild hinausgeht? Batteux berührt gelegentlich auch diesen Einwand und meint ihm gegenüber: Schaffen (créer) könne der menschliche Geist nur im uneigentlichen Sinne (improprement), alle seine Produkte tragen die Züge seines Modells, der Natur. Auch das Genie erzeugt die letztere nicht, sondern kann ihr nur folgen und sie nachahmen: Le génie n'a pu produire les arts que par imitation . . . tout ce qu'il produit ne peut être qu'imitation (a.a.O. I c 2). Nehmen wir hinzu, daß er als Ziel der schönen Künste bezeichnet, „eine Auswahl aus den schönsten Teilen der Natur zu treffen, um daraus ein erlesenes Ganze zu bilden, das vollkommener als die Natur selbst wäre, ohne doch aufzuhören natürlich zu sein"[3]), und daß ihm als Stoff der schönen Künste „nicht das Wahre sondern das Wahrscheinliche" gilt, so zeigt sich, daß beide Begriffe, Natur sowohl wie Nachahmung, in einem so weiten Sinne gebraucht werden, daß sie kaum noch berechtigt sind. Trotz dieser Mängel in den Grundprinzipien und mancher Unklarheiten bei der Anwendung

[1]) Batteux, Les beaux arts réduits à un même principe. 1746.

[2]) a.a.O. I c 3, p. 27: „la belle nature . . ce n'est pas le vrai qui est, mais le vrai qui peut être, le beau vrai . . et avec toutes les perfections qu'il peut recevoir".

[3]) a.a.O. I c 1 . . „faire un choix des plus belles parties de la nature pour en former un tout exquis qui fût plus parfait que la nature elle-même, sans cependant cesser d'être naturel".

derselben auf die einzelnen Künste hat das Batteuxsche Werk die ästhetischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts in Frankreich und zum Teil (durch Gottsched vermittelt) auch in Deutschland bestimmt. Auch Rousseau macht darin keine Ausnahme: Für ihn bedarf es keiner Erörterung, daß alle Kunst, wenn sie wirklich ästhetische Wirkungen ausüben will, nachahmend sein muß. Eine Prüfung des Prinzips auf seine Richtigkeit fehlt völlig. „... l'imitation .. c'est à ce principe commun que se rapporteut tous les beaux arts comme l'a montré M. Le Batteux" (Dict. de Mus.: Imitation, Oeuvres a.a.O. VII, p. 140), damit gibt sich Rousseau zufrieden. Von ihm gerade hätte man vielleicht zur Begründung des Prinzips einen Hinweis auf die ursprüngliche Vollkommenheit aller Natur erwarten können, der gegenüber alles „freie" Erzeugnis von Menschengeist und Menschenhand nur Verschlechterung bedeuten müsse. Aber nichts von alledem. Der Begriff der „Natur", der im übrigen bekanntlich eine zentrale Stellung in Rousseaus Gedankenwelt einnimmt, spielt in seinen ästhetischen Anschauungen gar keine Rolle — ein charakteristisches Beispiel für das Unausgeglichene im Schaffen Rousseaus. Die Ausdrücke art imitative, imitation, peindre, dire und imiter zur Bezeichnung der Tätigkeit des Künstlers kehren immer wieder, aber das zugrundeliegende Prinzip wird nirgends geprüft. Mit der Berufung auf Batteux beruhigt sich Rousseau. Da diese oben zitierte Stelle die einzige in allen seinen Werken ist, in der Rousseau diesen Ästhetiker erwähnt und da diese Erwähnung zudem nur ganz obenhin erfolgt, so geht man wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß er das Batteuxsche Werk überhaupt nicht näher gekannt hat. Anders steht es mit der Schrift von Du Bos. Dessen Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique von 1719 sind ihm sicher bekannt gewesen, wie durch eine Reihe gemeinsamer Anschauungen und durch den Umstand bewiesen wird, daß er sich wiederholt mit darin vertretenen Ansichten auseinandersetzt (vgl. Oeuvres a.a.O. I, p. 193, VI, 183, A. 2). Wörtliche Zitate oder Entlehnungen finden sich aber bei Rousseau weder aus Batteux noch aus Du Bos.

Bei Du Bos hatte Rousseau besonders eine genauere Berücksichtigung der ästhetischen Verhältnisse desjenigen Kunstgebietes gefunden, das ihn besonders interessierte, der Musik. Du Bos war von der Tatsache ausgegangen, daß die Menschen zumeist starke

Gefühlserregungen lieben und Eindrücke, die ihnen solche verschaffen können, begierig aufsuchen. Das dabei entstehende Lustgefühl hatte er als Befriedigung eines ursprünglichen Beschäftigungstriebes unserer Seele gedeutet (Du Bos, Réfl. I c 1). Aber heftige Gemütserregungen erschüttern nicht selten die Seele in übergroßem Maße; dann treten an Stelle der Lustgefühle mehr oder minder starke Störungen des Seelenlebens auf. Hier setzt die Kunst ein. Sie ahmt solche Gegenstände nach, die, wenn sie als wirkliche Naturdinge auf uns gewirkt hätten, starke Gefühlsprozesse in uns erregt haben würden. Da im Kunstwerk aber nur immer Nachahmungen solcher Naturdinge auf die Seele wirken, ist die entstehende Gemütserregung milder und bleibt gewissermaßen nur „an der Oberfläche der Seele". Auf diese Weise erzeugt die Kunst „reines Vergügen", das „nicht von dem unangehmen Gefühle ernsthafter Gemütsbewegungen begleitet ist" (a.a.O. I c 3). „Die Aufgabe, Gefühle zu wecken und uns zu rühren, hat nun auch die Musik. Sie erreicht dieses Ziel dadurch, daß sie „die Töne, Akzente, die Seufzer, die Brechungen der Stimme, mit einem Worte, jedweden Laut nachahmt, vermittels dessen die Natur selbst ihre Empfindungen und Leidenschaften ausdrückt". Alle diese klanglichen Eindrücke haben „eine bewundernswürdige Kraft, und zu rühren, weil sie Zeichen der Leidenschaften sind, welche die Natur, von der sie ihren Nachdruck erhalten, selbst dazu gemacht hat" (a.a.O. I c 45).

Batteux faßt die Musik ähnlich auf wie Du Bos. Auch sie wirkt, wie alle schönen Künste, durch Nachahmung (Imitation), wobei dieser Begriff im weitesten Sinne gefaßt wird. Von den drei Mitteln der Menschen, ihre Gedanken und Gefühle auszudrücken: Worte, Stimmton und Gebärden (parole, tonde voix, geste), sind die Worte das Mittel des Verstandes, Begriffe mitzuteilen. Sollen Gefühle ausgedrückt werden durch das Wort, so ist dies nur möglich vermittels der Begriffe, an die jene geknüpft (liés) sind. Anders bei Stimmton und Geste. Beides sind die Ausdrucksmittel des Herzens (l'organe du coeur). Sie kommen und gehen unmittelbar vom Herzen und zum Herzen. Hauptgegenstand von Musik (und Tanz) ist also die Nachahmung von Gefühlen und Affekten (l'imitation des sentiments ou des passions (a.a.O. III, 3 c 1, p. 259), denn Musik ist nichts anderes als „die höchste mögliche Vollkommenheit der Töne, der Stimme". So wird alle Musik „sprechend" (par-

lante), hat Bedeutung (signification), Sinn (sens), ist Ausdruck dessen, was uns innerlich gefühlsmäßig erregt. Alles aber, was aus dem Gedächtnis stammt oder aus der Überlegung entspringt, widersteht der Musik (a.a.O. III. 3 c 2).

Rousseau folgt den Du Bosschen und Batteuxschen Anschauungen über die Musik in weitgehendem Maße. In bezug auf Klarheit und Schärfe der Deduktion steht er jenen beiden Ästhetikern aber weit nach. Er wird nicht müde zu betonen, daß die Musik art imitative ist, aber schon auf die Frage, was denn nun die Musik nachzuahmen habe, gibt er verschiedene und keineswegs immer klare Antworten. So lesen wir, die Musik solle „peindre les objets et exprimer les passions (Oeuvres a.a.O. VII, 141), nachahmen „images et sentiments" (VII, 328) oder „les objets pittoresques de la belle nature et tous les sentiments réfléchis du coeur humain" (VI, 346). Doch läßt sich daraus bereits eine wichtige Abweichung von seinen ästhetischen Vorgängern erkennen. Neben Gefühlen, Affekten, Leidenschaften, die die Musik als nachahmende Kunst auch nach Du Bos und Batteux darzustellen hat, erscheinen hier auch „objets", „images" als Gegenstände der Musik. Man kann dabei zunächst an alle die Naturobjekte denken, die akustisch auf uns einzuwirken vermögen: den Gesang der Vögel, das Plätschern des Baches, das Heulen des Sturmes usw., dies alles darzustellen, würde dann zur Aufgabe der Musik gehören. Aber Rousseau faßt diesen Begriff der „objets" in Wirklichkeit weiter und führt dadurch die Du-Bos-Batteuxschen Gedanken in eigentümlicher Weise fort. Die Gebiete der einzelnen schönen Künste — so führt er aus Dict. de Mus., Art. Imitation (VII, 140) — sind verschieden groß, obschon sämtliche die imitation zum Prinzip haben. Die Dichtkunst stellt dar „alles was anschauliche Vorstellungen (images) weckt und hervorbringt", die Malerei dagegen nur das, was in den Bereich des einen Sinnes, des Gesichtssinnes fällt. Die Musik hingegen hat ein weit größeres Gebiet. Sie ist nicht beschränkt auf das Reich des Gehörssinns, sondern vermag in das Gebiet anderer Sinne, insbesondere in das des Gesichtssinnes hinüberzugreifen. „Elle peint tout, même les objets qui ne sont que visibles", sie vermag gleichsam „das Auge in das Ohr zu setzen" und „mit dem Ohr zu sehen". Sie ist sogar imstande, Objekte zu malen, die, während alle Musik auf Bewegungsvorgängen beruht, gerade durch völliges

Unbewegtsein charakterisiert sind: z. B. die Ruhe, das Schweigen, die Nacht, die Einsamkeit usw. Wie aber vermag dies die Musik? Ihre Mittel sind ausschließlich akustischer Art; nichtklangliche Objekte kann sie also nur indirekt darstellen. Welcher Art ist nun nach Rousseaus Meinung dieser indirekte Weg? Er besteht darin, daß die Musik nicht die Gegenstände selbst nachahmt, sondern diejenigen Gefühle malt und darstellt (Töne — Lachen, Weinen, Jauchzen, Jammern usw. — sind ja das natürliche Ausdrucksmittel aller Gefühlserregungen!), die diese Objekte erzeugen würden, wenn sie in Wirklichkeit vor den Augen ständen. Eine Gesichtsempfindung kann die Musik in dem Hörer nicht erzeugen, wohl aber ist sie imstande, mit ihren klanglichen Mitteln in ihm dieselben Gefühle zu erregen, die der betreffende Gesichtseindruck sonst durch Vermittlung des Gesichtssinnes bewirkt. Die Musik ahmt also nach „en excitant par un sens des affectations semblables à celles qu'on pont exciter par un autre", und der Musiker „ne représentera pas directement ces choses (visibles), mais il excitera dans l'ame les mêmes mouvements qu'on éprouve en les voyant". Dem mit musikalischen Mitteln nicht erfaßbaren sinnlichen Bild des optischen Objekts schiebt der Musiker gewissermaßen dasjenige der Gemütsbewegungen unter, die von jenem abhängig sind. An dieses hält er sich, dieses stellt er dar und erzeugt es dadurch zugleich im Innern des Hörers. Für das Objekt tritt die subjektive Reaktion auf dasselbe, das Gefühl, ein; an Stelle des Empfindungsbildes gibt die Musik gewissermaßen ein „Gefühlsbild" der „objets". So führt Rousseau die Darstellung der Objekte nichtadäquater Sinnesgebiete durch die Musik auf die „imitation" der „sentiments" und „passions" zurück. Das ist eine Weiterbildung Du-Bos-Batteuxscher, oben erwähnter Gedanken, die für den Gefühlsphilosophen Rousseau höchst charakteristisch ist. — Aber stammt die Idee von ihm selbst? Im Discours préliminaire d'Alemberts von 1751 heißt es: „Die Musik ist eine Art Sprache, die die verschiedenen Stimmungen und Leidenschaften der Seele ausdrückt. Aber sie könnte weitergehen und auch die Eindrücke und Wahrnehmungen der äußeren Sinnenwelt nach ihrer Wirkung auf unser Seelenleben berücksichtigen. Ein Gegenstand, der uns durch seinen optischen Eindruck erschreckt, müßte dann von der Musik durch akustische

Reize dargestellt werden, die in uns das gleiche Gefühl des Schreckens hervorrufen" (d'Alembert, Oeuvres I, 80ff.). Auf diese Stelle bezieht sich ein Brief Rousseaus an d'Alembert vom 26. Juni 1754 (a.a.O. p. 84), in dem er beistimmend schreibt: Je trouve votre idée sur l'imitation musicale très-juste et très-neuve. En effet, à un très petit nombre de choses près, l'art du musicien ne consiste point à peindre immédiatement les objets, mais à mettre l'âme dans une disposition semblable à celle où la mettrait leur présence." — Den Gedanken der indirekten Imitation der „objets" durch die Musik durch die Weckung der entsprechenden Gefühle hat Rousseau also von d'Alembert übernommen. Jene für die Pädagogik und Psychologie unseres Philosophen so charakteristische eklektizistische Grundrichtung, die im eignen lebhaften, von Gefühlen und Leidenschaften erregten Inneren Maßstab und Richtpunkt besitzt, zeigt sich somit auch in seiner Ästhetik.

Auf welche Weise stellt nun die Musik Gefühle dar? In den musikalischen Schriften Rousseaus finden sich zwei verschiedene Antworten auf diese Frage.

1. Jeder Ton, jede Tonart und jeder Akkord hat einen ganz bestimmten Ausdrucks- und Gefühlscharakter (expression propre). Diese spezifischen Eigentümlichkeiten der musikalischen Elemente muß der Komponist genau kennen; sie leiten ihn bei der Abfassung eines Werkes. Je nach dem Charakter des Gefühls, das er „malen" will, wählt er Akkorde usw., die ernst, oder solche die fröhlich oder zärtlich usw. stimmen. Rouss. macht Dict. de Mus. Art. Ton darüber genaue Einzelangaben und meint, daß der Komponist sich auf diese Weise zum „Herrn der Gefühle seiner Zuhörer" mache (maître des affections de ceux qui l'écoutent).

Von diesem Standpunkt aus läuft alle Tätigkeit des schaffenden Musikers auf die mehr oder weniger mechanische Anwendung gewisser gedächtnismäßig angeeigneter Regeln hinaus. Daß ein Rousseau im Ernst Anhänger einer in so hohem Grade intellektualistisch-mechanistischen Theorie über eine Kernfrage seiner Ästhetik gewesen sein könnte, ist von vornherein unwahrscheinlich. Diese Theorie steht auch ganz im Einklang mit den Anschauungen des Musiktheoretikers Rameau, dessen Harmonie- und Akkordmusik R. sonst — wie wir noch sehen werden — aufs heftigste be-

kämpft! Wie kommt Rousseau zu dieser Theorie? Der Dictionnaire de musique (erschienen 1767 nach 15jähriger, oft unterbrochener Arbeit daran), enthält ganz allgemein eine eigentümliche Mischung von Artikeln mit typisch Rousseauschen Anschauungen und solchen, die ganz im Sinne Rameaus abgefaßt sind. Rousseau selbst gibt in der Vorrede zum Dict. de Musique den Grund dafür an: Die weite Verbreitung der Rameauschen Ansichten habe ihn, da sein Dict. de musique für weiteste Kreise bestimmt sei, veranlaßt, Konzessionen zu machen. Er spricht sogar vom Rameauschen System als dem „que j'ai suivi dans tout cet ouvrage comme le seul admis dans le pays où j'écris". In Wirklichkeit enthält das Rousseausche Werk — wie bereits erwähnt — eine regellose Mischung von Artikeln in Rameauschem und solchen in Rousseauschem Sinne, was sich zum Teil auch aus der langjährigen, oft unterbrochenen Arbeit an diesem Werk erklärt. Jedenfalls haben wir die Überzeugung gewonnen, daß die oben dargelegte intellektualistisch-mechanistische Theorie zu der Frage: Wie stellt die Musik Gefühle dar? die sich in einzelnen Artikeln des Dict. de musique findet, nicht die eigne Meinung Rousseaus zum Ausdruck bringt. In anderen Artikeln polemisiert er gerade gegen diese Theorie und die auf ihr beruhende Rameausche Musik. Dabei entwickelt er eine eigene Theorie. Ihr wenden wir uns nunmehr zu.

2. Rousseau vertritt gegenüber der Rameauschen Wertschätzung der Harmonie den Vorrang der Melodie in der „nachahmenden" (d. h. Gefühle zum Ausdruck bringenden) Musik, weil sie in engstem Verhältnis zur Sprache steht, die ja ebenfalls Ausdruck unseres Inneren ist. Was die gesprochene Sprache mit der Melodie verbindet, ist ihr „accent", worunter Rousseau versteht „toute modification de la voix parlante dans la durée ou dans le ton des syllabes et des mots dont le discours est composé (Oeuvres a.a.O. VI, 327), also die qualitative und quantitative Variation der Sprechstimme, die „Sprechmelodie" etwa. Dieser accent ist (oder kann doch sein!) der Ausdruck von einem Dreifachen. Als accent grammatical bezeichnet er den grammatikalischen quantitativen und qualitativen Wert jeder Silbe, als accent logique den gedanklichen Zusammenhang der Begriffe und Sätze in der Rede und als accent pathétique ou oratoire ist er der natürliche Ausdruck der Gefühle (l'expression naturelle des passions" (Examen

des deux principes: Oeuvres a.a.O. VI, 211). Auf den accent im letzten Sinn kommt es hier an[1]). Rousseau hält diesen accent pathétique ou oratoire der Sprache für den „Keim zu aller Musik" (la semence de toute musique). Musik ist nichts anderes als die Darstellung und Nachahmung, außerdem aber auch Steigerung und Verstärkung der vom Wort gelösten „Sprechmelodie", soweit sie Ausdruck von Gefühlen ist. Musik ist also selbst „Sprache" (vgl. VII, 112 die Bezeichnungen langage musicale, langue, discours für Musik!), nämlich die Sprache der Gefühle, und zwar eine um vieles nachdrücklichere und wirksamere als die Sprechsprache es ist (Oeuvres I, 399... son langage inarticulé, mais vif, ardent, passionné a cent fois plus d'énergie que la parole même). Musik ist daher für Rousseau in erster Linie Melodie; nicht selten setzt er für „mélodie" allgemein „musique" ein (charakt. Beispiel Oeuvres a.a.O. VII, 131). So kommt es auch, daß Rousseau dem gesungenen Lied, bei dem Wort und Musik zu gleichem Ziel (Ausdruck dessen, was uns innerlich bewegt) zu einer Einheit verbunden ist, unter allen Formen der Musik den Vorrang zuerkennt. „Un air trouvé par le génie et composé par le goût" erscheint ihm als le chef d'oeuvre de la musique und den einstimmigen Gesang der Winzerinnen zieht er (Nouv. Hél. 5, 7, Oeuvres IV, 427) aller anderen Musik vor.

Diese enge Verwandtschaft zwischen Sprache und Musikmelodie wird von Rousseau weiterhin gestützt durch eine geschichtliche Betrachtung ihres Verhältnisses (Oeuvres a.a.O. VII, p. 203): Anfänglich bildete Singen und Sprechen eine Einheit; noch die älteste griechische Sprache kannte hier keinen Unterschied. „Toute leur poésie était musicale et toute leur musique déclamatoire de sorte que leur chant n'était qu'un discours soutenu." Im Verlaufe einer unglücklichen Entwicklung ist diese Einheit verloren gegangen und die Musik hat sich — zu ihrem Schaden! — von Wort und Sprache getrennt; so ist es zu der Harmoniemusik Rameaus gekommen. Behalten hat jede Sprache von ihrem einstigen musikalischen Charakter nur jenen accent, von dem oben die Rede war, und zwar bald mehr, bald weniger. Je mehr sie davon besitzt,

[1]) Den Gedanken trafen wir bereits bei Du Bos und Batteux an. Er geht natürlich auf die alltägliche Beobachtung zurück, daß Gefühlsverläufe von einiger Intensität in einer charakteristischen Klangänderung der Sprechstimme einen Ausdruck finden.

desto geeigneter ist sie für die Vertonung, das ist bei Rousseau = für die Musik. „Le plus ou moins d'accent est la vraie cause qui rend les langues plus ou moins musicales", denn bei einer an sich melodischen Sprache ist es dem Komponisten leichter möglich, durch sein Schaffen die ursprüngliche Einheit von Wort und Ton wiederzuerzeugen, die verloren gegangen ist. Er hat ja nur nötig, den bei solcher Sprache besonders starken und charakteristischen accent pathétique jedes Textstückes nachzumalen und zu verstärken, um die Melodie zu gewinnen. Dann ist die ursprüngliche Einheit von Wort und Melodie (Unité de Mélodie) wiederhergestellt, — auch in der Ästhetik erscheint so der Rousseausche Lieblingsgedanke, daß das Primäre, vor aller Entwicklung Liegende das Gute und Wertvolle ist.

Neben der oft erwähnten, durch den accent pathétique vermittelten Beziehung zwischen Musik (Melodie) und Gefühl, das „nachgeahmt", „gemalt", „dargestellt" werden soll, besteht nun noch eine unmittelbare innere Wesensverwandtschaft zwischen beiden, die darin in Erscheinung tritt, daß hier wie dort zeitliche Momente eine hervorragende Bedeutung haben. Für die Melodie ist die Wichtigkeit solcher zeitlicher Faktoren ohne weiteres klar: sie ist ihrem Wesen nach eine „succession de tons (VII, 156), welche zeitlich geregelt ist durch Takt und Rhythmus. „La mélodie n'est rien par elle-même ... c'est la mesure qui la détermine et il n'y a point de chant sans le temps" (Oeuvres a.a.O. VII, 157)[1]) und L'idée du rhythme entre nécessairement dans celle de la mélodie (VII, 156). — Aber auch für die passions sind zeitliche Momente charakteristisch: manche von ihnen zeigen sogar deutlich einen bestimmten rhythmischen Charakter (VII, 257: certaines passions ont dans la nature un caractère rhythmique)[2]). Als Beispiele führt Rousseau an „la tristesse qui marche par temps égaux et lents, la joie par temps sautillants et vites" und vermutet, daß auch jeder der übrigen Affekte (passions) in seinem Gefühlsverlauf einen spezifischen rhythmischen Charakter besitzt. Die innere Ver-

[1]) Vgl. auch Oeuvres a.a.O. VII, 307. Le temps est l'ame du chant.

[2]) Abgesehen davon spricht R. auch noch von dem caractère mélodieux, absolu et indépendant de la langue eines jeden Affekts. Er denkt dabei, wie es scheint, an die verschiedenen lautlichen Äußerungen der einzelnen starken Gefühlsverläufe.

wandtschaft von Melodie und Gefühl, die sich aus der Bedeutung der zeitlichen Faktoren bei beiden ergibt, ist für Rousseau ein Grund mehr, in der Melodie die naturgegebene musikalische „Nachahmung" von Gefühlen zu sehen.

Die Harmonie vermag das nicht zu leisten. Sie kann nicht Ausdruck von Gefühlserlebnissen sein, denn ihr fehlt die enge Beziehung zur Sprache mit ihrem accent pathétique („Sprechmelodie"), der ja der Niederschlag der Gefühlsvorgänge ist. Außerdem geht ihr auch (infolge der uniformité des marches harmoniques (VII, 317) der so wichtige (VI, 211) zeitliche Faktor des Rhythmus' ab[1]). Das Prinzip der Nachahmung (principe d'imitation) — sc. der Gefühle! — kann daher bei ihr nicht in Anwendung gebracht werden. In der Musik als art imitative gebührt der Harmonie daher keine Stelle: wird sie dennoch von ihr benutzt, so sind die Wirkungen auf den Hörer jedenfalls grundverschieden von denen der Melodie. Damit gelangen wir zum letzten Punkt unserer Erörterung: Wie wirkt die Musik als art imitative?

Auf doppelte Weise können nach Rousseaus Meinung Töne auf den Hörer wirken (Essai sur l'origine des langues c XV: Oeuvres a.a.O. I, 401)[2])

1. rein klanglich (comme sons). Dann wird nur ein plaisir physique (VII, 112) erzeugt, das nicht bis zum Herzen (coeur), dem Sitz der Gefühle, vordringt, sondern lediglich in den Sinnen bleibt — gemeint ist ein rein sinnliches Lustgefühl, das keinen merklichen Einfluß auf die Gesamtheit des psychischen Lebens ausübt, d. h. sich nicht zum Affekt steigert;
2. als Mittel zur Reproduktion und Weckung von Gefühlen und Affekten (comme signes). Dann entsteht ein „inneres Lustgefühl" (plaisir moral), eine „innere Wirkung" (effet moral) gegenüber der physischen äußeren Wirkung (effet physique) im ersten Fall. Dort waren die seelischen Wirkungen so schwach, daß der Vorgang als ein lediglich

[1]) Wenigstens war dies in der damals herrschenden Rameauschen Harmonie- und Akkordmusik, die R. im Auge hat, der Fall.

[2]) Die Unterscheidung wird ebendort auch an die Begriffe impressions purement sensuelles und impressions intellectuelles et morales geknüpft.

physischer, auf das Sinnesorgan beschränkter angesehen wird, hier tritt eine innere Anteilnahme (intérêt), ein inneres Gefühl (sentiment), eine mehr oder weniger heftige emotionale Erregung auf[1]). Dem „plaisir de pure sensation" steht ein „plaisir d'intérêt et de sentiment" gegenüber.

Diese Unterscheidung, die stark an Fechners „direkten" und „indirekten Faktor" des ästhetischen Eindrucks erinnert, wendet Rousseau nun auf den Gegensatz[2]) von Harmonie und Melodie an. Die Wirkungen der Harmonie gehören zur ersten Gruppe der rein sinnlichen Gefühle; unser Inneres wird davon kaum bewegt. Die Melodie dagegen erzeugt starke affektive Gefühlsverläufe und eben darauf beruht nach Rousseau die ästhetische Wirkung der imitativen Musik. So rühmt er von der italienischen Opernmusik, die er den Franzosen immer wieder als Muster vor die Augen stellt: „ces chants divins déchirent ou ravissent l'âme. mettent le spectateur hors de lui-même et lui arrachent, dans ces transports, des cris dont jamais nos tranquilles opéras ne furent honorés" (Oeuvres a.a.O. VI, 180). Du Bos hatte (s. o.) die Aufgabe der Musik in der Darstellung bloßer „Schattenbilder" der Gefühle, in Eindrücken, die nur auf der „Oberfläche der Seele" bleiben sollten, gesehen. Bei Rousseau dagegen, der sich in seinem Leben so oft und so gern leidenschaftlichen seelischen Erregungen hingegeben hat, erscheinen heftigste affektive Gemütserschütterungen als höchste ästhetische Wirkungen[3]). Wie oft er auch sonst Du Bosschen Gedanken folgt, hier weicht er ab, bestimmt durch die Erfahrungen des eigenen Seelenlebens, — ganz ähnlich wie wir dies bereits früher, bei der Ausdehnung des Begriffs der imitations des sentiments auf die Darstellung der „objets" aller Sinnesgebiete, bei ihm feststellen konnten.

---

[1]) Vgl. auch „Les couleurs et les sons peuvent beaucoup comme représentations et signes, peu de choses comme simples objets des sens" Oeuvres a.a.O. I, 401.

[2]) In Wirklichkeit ist dieser Gegensatz keineswegs so groß wie es Rousseau darstellt.

[3]) An anderer Stelle VII, 125 scheint er auch „beau" geradezu mit „ce qui transporte" (etwa = das, wodurch man außer sich gerät") definieren zu wollen.

Die verschiedenen Wirkungen von Harmoniemusik und Melodie auf den Hörer vergleicht R. sehr häufig (VII, 339; VII, 112; VII, 156 u. ö.), am ausführlichsten im Examen des 2 principes etc., Oeuvres VI, 210f. Die Harmonie bezeichnet er hier als „une cause purement physique: der von ihr erzeugte Eindruck ist schnell vergänglich und ohne Weiterwirkung, was er im Sinne einer mechanistischen damals allerdings bereits veralteten Physiologie so ausdrückt: des accords ne peuvent qu'imprimer aux nerfs un ébranlement passager et stérile. Die schönsten Akkorde können (ebenso wie die schönsten Farben in der Malerei!) immer nur einen den Sinnen angenehmen Eindruck erzeugen, nichts mehr. Die accents de la voix im Lied dagegen dringen bis zur Seele (passent jusqu'à l'ame), da sie der natürliche Ausdruck der starken Gefühle sind und diese wecken, indem sie sie „malen"[1]). Entspricht die Harmonie den Farben der Malerei, dann stellt sich die Melodie zur Zeichnung. Wie letztere dem Gemälde Schärfe und eindringliche Wirkung verleiht, so erzeugt die Melodie besonders im Gesang innere Wirkungen, auf denen Kraft und Nachdruck der Musik beruht. (La mélodie est dans la musique ce qu'est le dessin dans la peinture, l'harmonie n'y fait que l'effet des couleurs. C'est le chant seul qui leur donne les effets moraux qui font toute l'énergie de la musique.)

Fassen wir, am Schluß stehend, kurz zusammen, so läßt sich sagen: Der Begriff der Nachahmung (imitation) hat bei Rousseau wie in der gesamten Ästhetik seinerzeit den Rang eines ästhetischen Grundprinzips. Er versteht darunter — seine Erörterungen fast ausschließlich auf die Musik beschränkend — die (verstärkende!) Darstellung der in der „Sprechmelodie" (accent) der Sprache bereits in Erscheinung tretenden lautlichen Äußerungen der Gefühlsprozesse mit den klanglichen Mitteln der Musik, zu dem Zwecke, in dem Hörer die gleichen starken Gefühle zu erzeugen, die „nachgeahmt", „gemalt", „dargestellt" worden sind. Die gegebene musikalische Form dafür ist die Melodie, insbesondere die Melodie in Verbindung mit der Sprache als Lied.

[1]) Les accents de la voix passent jusqu'à l'ame, car ils sont l'expression naturelle des passions et en les peignant, les excitent (VI, 210).

In diesen Grundzügen wie in vielen Einzelheiten seiner ästhetischen Anschauungen ist Rousseau, wie wir sahen, von Du Bos und Batteux abhängig. In einigen wesentlichen Punkten aber (Darstellung der „objets" inadäquater Sinnesgebiete durch „imitation" der von ihnen erzeugten Gefühle, heftige affektive Erschütterungen als höchste ästhetische Wirkungen der Musik) bildet er, sich an dem eigenen, so häufig von Leidenschaften und Affekten durchtobten Innern orientierend, die Anschauungen seiner Vorgänger im Sinne einer stärkeren Berücksichtigung der Gefühlsfaktoren fort.

VII.

Anfänge des griechischen Naturrechts.

Von

Victor Ehrenberg*).

Alle Lehre von einem Naturrecht beruht auf der Antithese einer geglaubten oder gedachten Idealität zur Umgebung einer tatsächlichen Realität. Naturrecht setzt Wissen um „positives Recht" voraus, d. h. die ursprüngliche Anschauung, daß alles Recht göttlich ist, ist geschwunden, das „menschliche" Recht ist als solches ins allgemeine Bewußtsein gelangt; ihm tritt das auf allen Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes lebendige Streben nach übermenschlicher Begründung des Rechts in irgendwie geartetem naturrechtlichem Denken gegenüber. Die Geschichte des Naturrechts in der nachantiken abendländischen Welt lehrt die zwei großen Quellen begreifen, denen es geradezu mit Notwendigkeit entströmt: das Ethos einer das Sittliche zur Grundlage nehmenden Religion und das Ethos einer dem rationalen Willen entstammenden Moral. Religiöses wie rationales Ethos postulieren, jedes auf seine Weise, „das Recht, das in den Sternen steht".

Gehen wir mit dieser Erkenntnis, daß ius naturae entweder ius divinum oder ius rationale ist, an die Betrachtung des Griechentums, das die Voraussetzungen des römischen und damit des mittelalterlichen und neuzeitlichen Naturrechts geschaffen hat, so legt die Analogie der Epochen der „Aufklärung" im 5. vor- und im 17. bis 18. nachchristlichen Jahrhundert es nahe, die Geschichte des antiken Naturrechts überhaupt unter dem Gesichtspunkt der Analogie zur mittelalterlich-modernen Entwicklung zu betrachten.

*) Januar 1922 im Manuskript abgeschlossen, infolge der Druckschwierigkeiten dann stark gekürzt.

Aber die Anfänge sind allzu verschieden. Das christliche Naturrecht setzt den Dualismus von göttlicher und weltlicher Sphäre notwendig voraus; aus ihm erklärt sich das doppelte Naturrecht der sündenlosen Welt und der Welt im Sündenstande. Für die Geburtsepoche des griechischen Naturrechts aber ist, wenn man will, gerade die Synthese dieses Dualismus Voraussetzung, indem die Polis zugleich politische und religiöse Gemeinschaft ist. Der „Nomos" symbolisiert diese Vereinigung des politischen und des kultischen Elementes der Polis, indem das Wort, das ursprünglich „Sitte" und „Brauch" gerade auch des religiösen Lebens bedeutet, sich an die Stelle des alten θεσμός setzt und damit zum Ausdruck des politischen Gesetzes wird[1]). Die Polis ist der auf religiöser Grundlage ruhende „Rechtsstaat". Dem gibt der Grieche eindrucksvollen und allgemeinverständlichen Ausdruck, indem er sie als unter der Herrschaft des Nomos stehend begreift; so wird dieser zur absoluten Norm.

Aus der Einheit von politischer und religiöser Gemeinschaft in der Polis folgert, ähnlich wie im „christlichen Gottesstaat" des Mittelalters, daß das Individuum, der selbstverständliche Gegner einer jeden Gemeinschaft, sie auf den gleichen Bahnen wie jenen bekämpft, nämlich einerseits als religiöser, anderseits als rationaler Mensch. Der gemeinsame letzte Grund beider anscheinend gegensätzlichen Gestaltungsformen des menschlichen Geistes liegt darin, daß es individueller Geist ist, der hier zur Tat ringt. Der Kampf somit erst der religio, dann der ratio gegen das positive Recht einer bestehenden Gemeinschaft ist im Griechentum der Kampf gegen den Nomos als den Träger der religiösen wie der politischen Bindung; damit erkennen wir das religiöse Ethos und die autonome Vernunft als zwei Etappen im Selbstbewußtwerden des griechischen Menschen.

Wenn wir daran gehen, die Offenbarungen individuellen Geistes als das für unsere Untersuchungen Wesentliche zu erforschen, so tritt er uns zuerst in den Äußerungen reinen Gefühls — als Lyrik — entgegen und steht damit außerhalb unserer Betrachtung. Anders wäre es mit der älteren Tyrannis als dem Empordrängen des politischen Individuums, wenn nicht die Episodenhaftigkeit dieser Erscheinung

[1]) Ehrenberg, Rechtsidee im frühen Griechentum (1921), 114 ff.

anzeigte, daß die noch anwachsende Stärke der Polis und ihrer Idee eine Ideologie der Gegenseite unmöglich machte; die Tyrannis ordnet sich in die Entwicklung zum Nomos ein.

So ist es die Generation der Perserkriege, bei der wir zuerst (und nicht nur, weil nun erst die Quellen reichlicher fließen) Gegenströmungen gegen die im Nomos sich verkörpernde Idee der Polis wahrnehmen. Der große Dichter dieser Generation, Aischylos, gibt uns hiervon Reflexe.

Schon sein ältestes Drama, die Hiketiden (vor 480), lehrt die Vielfältigkeit des Problems. Hinter der Gestalt des Pelasgos, dieses Bürgerkönigs von Volkes Gnaden, steht als große Macht die demokratische Polis; ihrem Exekutivbeamten (als solcher erscheint Pelasgos) ist ihr Nomos notwendig leitendes Motiv. Zwischen dem Nomos der ägyptischen Vettern (387 ff.) und dem Bewußtsein, Vertreter des Beschlusses seiner Stadt zu sein (942), auf der einen Seite, der Furcht vor der Befleckung von Stadt und Altären anderseits schwankt der König ohne eigenen Willen. Ihm tritt der Chor entgegen, zugleich im Namen der *Δίκη ἔννομος* des Zeus, der die Schutzflehenden schirmt (384) und die Fremden „nach uraltem Nomos" schützt (673), und mit dem kraftvollen Pathos des Menschen, der sein Ich gegen den Poliswillen in die Wagschale wirft. „Du bist die Stadt, du bist das Volk, unrichtbar Prytane du!" (370). So steht dem Nomos der Polis ein Doppeltes gegenüber: einmal das sittliche Recht göttlicher Ordnung, das hier vor allem das Eintreten für Fremde und Schutzflehende und die Unbeflecktheit der Kultstätten bedeutet; anderseits ein selbstbewußtes Recht des Individuums. Dieses allerdings, hier bezeichnenderweise nicht eines einzelnen Menschen, sondern des Chors als Ganzen, ist wohl noch mehr titanenhafter Geist einer heroischen Vergangenheit, „Hybris", als Selbstbewußtheit neuen Menschentums. Form und Wortprägung späterer Zeit sind noch nicht gefunden; aber die doppelte Gegnerschaft gegen den Nomos der Polis — aus ethisierter Religiosität und aus Individualwillen — ist schon vorhanden.

Die Fortentwicklung solcher Gedanken tritt bei Aischylos verschiedentlich zutage. Ein Vergleich des Pelasgos mit dem Eteokles der „Sieben gegen Theben" (467 aufgeführt) zeigt, daß der Gegenspieler frevlerischer Hybris (hierin liegt das wesenhafte Problem schon der Hiketiden, vor allem aber der Perser und der Sieben)

nicht mehr der bloße Vertreter des Nomos der Polis ist; vielmehr ist in Eteokles der seelische Kampf zwischen der Tradition des Polisglaubens und individueller bewußter Sittlichkeit in voller Stärke lebendig. Allerdings zu tatsächlicher Verfechtung eines „Rechts" seines Ethos gelangt auch er noch nicht; der Verzweiflungsschrei dessen, der sich von den Göttern verraten glaubt (702), offenbart nur, wie der Mensch von dem festen Grunde seines Väterglaubens losgerissen ist, ohne neuen Boden unter den Füßen zu haben. Obschon Eteokles den Gegensatz seines Ichs gegen die politische Welt der Polis aufs klarste empfindet, bleibt doch der Kampf der gegen den Nomos revoltierenden „Natur" unausgetragen; in Eteokles ist die Tragik des Übergangsmenschen.

Die doppelte Rechtssphäre, die uns hier, wenn auch noch unklar und nicht als wesenhaftes Problem, entgegentritt, gewinnt dem Dichter schließlich Gestalt in dem Gegensatz zweier Göttergenerationen. So vor allem in dem mächtigen Pathos prometheischen Trotzes gegen die Tyrannis des Weltherrschers Zeus, der nach „neuen" (150) und „eigenen" (403) Gesetzen gebietet, „ohne Rechtssetzung" (151), „hart bei sich das Gerechte habend" (187). Dieses „Recht" des Zeus ist *βία* und *κράτος*, Gewalt und Macht. Ihm gegenüber Prometheus, der den Menschen alle materiellen Grundlagen der Gemeinschaft gab, letzten Endes der Vater der Polis und damit der Vertreter ihres Nomos. Aber nicht der Trotz des Zeusgegners und die verantwortungslose Alleinherrschaft des Zeus sind des frommen Dichters letztes Wort. Indem er in dem verlorenen Teile der Promethie und im letzten Stücke der Orestie, seinem Testament an Athen, die Versöhnung beider Göttergenerationen predigt, enthüllt er das tiefste Streben seines Geistes, das nicht auf die Verdrängung des Nomos der Polis durch ein anderes, „sittliches" Gesetz zielt, sondern auf die Durchdringung eben des alten Nomos mit neuem Geist und neuem Ethos. Der Dichter ist Polite; indem aber sein individueller sittlicher Wille am ererbten Nomos nicht Genüge finden kann, baut er aus Polisgeist und neuem Ethos eine neue Welt.

Sie jedoch wird nur erst im Geiste des Genius geahnt; in der Wirklichkeit des politischen Lebens gibt es keine Versöhnung. Das ethisierte Recht muß in dem Augenblicke, in dem es sich über und an die Stelle des Polisrechts zu setzen sucht, den Kampf aufnehmen gegen dessen absolute Herrschaft. Die Relativierung

des *νόμος πόλεως*, wie sie hiernach bedingt ist, ist aber schon aus anderen Gründen gegeben. Vor allem ist es die mit der zunehmenden Demokratisierung verbundene und wachsende willkürliche Gesetzemacherei, die zur Kritik notwendig herausfordert. Den Glauben an eine Absolutheit des Nomos kann man bestenfalls in die Vergangenheit projizieren und nur in einer irgendwie gearteten *πάτριος πολιτεία* das Ideal seiner politischen Sehnsucht gewinnen. Auf der anderen Seite aber lehrt die Zeit nach den Perserkriegen den Griechen, über die Enge seiner Polismauern hinwegzusehen. Der Forschungstrieb der *ἱστορίη* macht den Nomos zu seinem Objekt. Herodot und die Logographen sind Wegbereiter einer Relativierung des Nomos, wie sie in der bekannten Erzählung von den Beerdigungssitten (Her. III 38) charakteristischen Ausdruck findet.

Hand in Hand mit dieser Relativierung geht das Streben nach neuer Absolutheit. Der Nomos — Sitte, Ordnung, Gesetz — kann den wankenden Thron seiner Absolutheit nur durch neue Stützen sichern; aus religiöser Mystik und philosophischer Lehre erwächst die Form, die nicht im Willen der Polis ruht, sondern eine, wir würden sagen: metaphysische Grundlage bedeutet, aus der nun der Nomos seine Kraft zieht. Wir sehen das in der Orphik, unter deren Einfluß Pindars Gedicht vom „Nomos, der Götter und Menschen König" gedichtet ist; wir ahnen einiges in dem, was wir vom älteren Pythagoreismus wissen; wir erkennen das vor allem bei Heraklit. Er, der Vorkämpfer eines extremen Aristokratismus, ist es, der — obschon noch durchaus vom Boden der Polis — den Weg findet zu dem von allem Menschenwerk freien „einen göttlichen Nomos", von dem alle menschlichen Nomoi genährt werden (114). Dieses ist das „eine Weise" (32), der Logos, der allen gemein ist (2), der „Logos und Gott" (31), der die Welt regiert. Der Orakelton des dunklen Metaphysikers liegt weitab von der nüchternen Spekulation der Späteren; so ist bei ihm das Wort, die klare Formel, noch nicht gefunden, aber die Sache ist da: das die sittliche Einheit der Welt gewährleistende „Naturgesetz". Der Denker, der die Überzeugung vom ewigen Werden und Wandel der Dinge aus der Erkenntnis ihrer Relativität gewinnt, rettet die auseinanderfallende Welt durch sein *πάντα γὰρ ἓν*, durch die den Dingen immanente Kraft des Feuers, das zugleich Stoff und Symbol ist. Aber wie

hinter diesem Monismus der Dualismus von Geist und Materie kaum mehr verhüllt ruht, so reicht auch sein politisches Denken an den Gegensatz eines natürlichen Rechts zum Nomos der Polis unmittelbar heran. Indem er vollends als erster bewußt den Weg in sein eigenes Inneres sucht (101, 45, 116) und das Ethos ihm zur treibenden Gottheit wird (119), tut er auch den entscheidenden Schritt, der den Menschen ins Zentrum der Welt setzt. Damit wird die Lehre von einer naturgegebenen Wesensart des Menschen erst ermöglicht.

Wer ein absolutes Weltgesetz dem relativen Gesetz der Menschen gegenüberstellt, verkündet damit gegenüber der gewöhnlichen Meinung eine höhere Wahrheit. Wahrheit und Natur sind eins. Deshalb sagt Heraklit: „Weisheit ist, das Wahre zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend" (112). Physis (was wir schlecht genug mit Natur übersetzen) ist ihm *νόμος φύσεως*, das Prinzip seines Kosmos. Hier ist ihm in der Relativität der Dinge die Wahrheit. So liegt der Gegensatz *ἀλήθεια-δόξα*, den dann Parmenides prägnant faßt, in jeder Lehre, die dem Nomos der Polis einen anderen entgegenstellt; falsch wäre es, für diesen notwendigen Zusammenhang ethisch-politischer und erkenntnistheoretischer Sphäre Parmenides verantwortlich machen zu wollen. Seine in abstraktem Denken geschaffene Welt der Wahrheit liegt als ungeworden und ewig dem Begriff der Physis, in dem das Werden wurzelhaft enthalten ist, durchaus fern. Der Gegensatz von Sein und Schein ist zudem uralt und gemeingriechisch; er liegt ebenso in der immer wiederkehrenden Antithese von Tat und Wort wie in der von göttlichem und menschlichem Nomos oder späterhin von Physis und Nomos beschlossen und ist damit in der ethisch-politischen Sphäre notwendig und ursprünglich lebendig[1]).

[1]) Gegen die Ansicht Reinhardts (Parmenides u. d. gr. Phil. 82ff.), der den ethisch-rechtlichen Gegensatz *νόμος — φύσις* auf den erkenntnistheoretischen des Parmenides zurückführt, eine Ansicht, die vielleicht schon Zeller, Phil. d. Gr. I[5] 1047, 1127 und Dümmler, Akademika 251 andeuten. — Es ist nicht merkwürdig, daß gelegentlich in den Worten der ethischen Sphäre der erkenntnistheoretische Sinn überwiegt. Am frühesten und ausgesprochensten ist das der Fall bei *νομίζειν*, in dem die Bedeutung „als Brauch haben" schon früh hinter der des

Nicht Parmenides, wohl aber Empedokles gehört in die von uns betrachtete Entwicklung. Von ihm berichtet Aristoteles (Rhet. 1373b, 6ff.), er habe vom Verbot des Mordens gesagt, daß es nicht den einen *δίκαιον*, den anderen *οὐ δίκαιον* sei, sondern daß „das allgemeine Gesetz (*πάντων νόμιμον*) ausgespannt sei durch Äther und Himmelsglanz" (Frg. 135). Das ist ihm „uralter, ewiger Götterbeschluß, durch breite Eide versiegelt" (115, 1; vgl. 30). Hier findet die Anschauung, die die Allgemeinheit und Gottgegebenheit gewisser über menschliche Wertung erhabener Normen behauptet, eine zwar noch in der Sprache mythologischer Reminiszenz befangene, aber doch klare Formulierung. Gegenüber dem abstrakten „göttlichen Nomos" Heraklits ist mit dem Herausstellen einer inhaltlich festgelegten allgemeinen Norm ein weiterer Schritt getan, wobei es weniger wichtig erscheint, wieweit Empedokles hier „original" ist.

Dem Griechen wird der notwendige Gegensatz, in den dieses „allgemeine Gesetz" zum Nomos der Polis gerät, da ihm das von Menschenhand „Gesetzte" schlechthin geschriebenes Gesetz ist, zum Widerstreit des geschriebenen und des ungeschriebenen Gesetzes. Es ist bezeichnend, daß Aristoteles in dem gleichen Satze, der das Empedokleszitat bringt, auch die berühmten Verse der sophokleischen Antigone (443/2 aufgeführt) zitiert, in denen sie sich auf die *ἄγραπτα νόμιμα* beruft. Der Glaube an die ungeschriebenen Gesetze ist die erste Form eigentlichen Naturrechts bei den Griechen. Der Gegensatz des ungeschriebenen gegen das geschriebene Gesetz aber läßt sich nicht in einem Schlagwort fassen, ist sowohl der Kampf der freien Persönlichkeit gegen die Polis als umgekehrt der heiliger Tradition gegen menschliche Willkür. Das wird nirgends so deutlich wie in der Antigone. Hier ist, mag auch des Dichters Gefühl auf Seiten des ungeschriebenen Gesetzes stehen, der Kampf keineswegs entschieden, das positive Gesetz wird keineswegs für unverbindlich erklärt: die Unentschiedenheit des Kampfes gibt dem Konflikt die über die Jahrtausende fortwirkende Tragik.

Man hat festgestellt, daß der *ἄγραφος νόμος* bald die „ungeschriebene Sitte" als das in jedem Staate dem geschriebenen Gesetz

„Meinen" zurücktritt. Vereinzelt kommt dann auch *νόμος* in dieser Anwendung vor, so Herodot IV 39, wo eine irrige geographische Meinung damit bezeichnet wird; hierzu vgl. den Anhang.

Gegenüberstehende ist, bald das dem einzelstaatlichen Gesetz entgegen- und übergeordnete „allgemeine Gesetz", das damit als sittliche Forderung erscheint. Da diese Scheidung dem Griechen, der denselben Ausdruck unterschiedslos verwendet, zunächst nicht bewußt gewesen sein kann, ist von vorn herein anzunehmen, daß ursprünglich partikulare Sitte wie allgemeine Norm im einen *ἄγραφος νόμος* ruhen[1]).

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird dadurch bestätigt, daß die „ungeschriebenen Gesetze" der Antigone, die „Gesetze der Götter" (Aias 1130, 1343) eben das zum „göttlichen Gesetz" machen, was Herodot, der sich weltanschaulich aufs engste mit seinem Zeitgenossen Sophokles berührt, als Ausdruck der Relativität des Nomos anführt (III 38): die Frage der Bestattung. Dasselbe Problem liegt noch in den Hiketiden des Euripides vor (wohl kurz vor 421). Dort heißt das Gesetz, das die Bestattung der Toten gebietet, bald „allgriechisches Gesetz" (311, 526, 538, 671), bald „Gesetz der Menschen" (378), bald „göttliches Gesetz" (19. 563). Es bedürfte einer besonderen Untersuchung, seit wann das hier zutage tretende panhellenische Moment mitspricht, aus dem *ἄγραφος νόμος* also sich eine Art interhellenischen ius gentium loslöst. Für unseren Zusammenhang ist nur die Selbstverständlichkeit sowohl der göttlichen als der menschlichen Sphäre wesentlich[2]).

Es geht also nicht an, den *ἄγραφος νόμος* etwa dem römischen ius non scriptum gleichzustellen; er ist nie „Gewohnheitsrecht" schlechthin. Man darf nicht späte Zeugnisse anführen, in denen er aus der religiösen Sphäre, aus der er stammt, losgelöst ist und deshalb in seiner Ursprungsbedeutung gar nicht mehr begriffen werden kann. Deutlich wird das z. B. an den „Urgesetzen" der Götterverehrung und Kindesliebe, die zwar für den xenophontischen Sokrates (Mem. IV 4, 19), aus dem die konservative Frömmigkeit Xenophons spricht, von den Göttern gegebene, überall gültige ungeschriebene Gesetze sind, schon etwa für Xenokrates aber (Porph. de abst. IV 22) partikular athenische Satzungen des Triptolemos. Und der Widerspruch in den Definitionen des Aristo-

[1]) Ähnlich schon Hirzel. *Ἄγραφος νόμος.* Abh. Sächs. Ges. 20 (1900).

[2]) Vgl. auch Eur. Or. 491ff.

teles (bes. Rhet. 1368b, 7 und 1373b, 4) zeigt, daß da der Begriff vollends nicht mehr eindeutig ist; er ist in seine ursprünglich als Einheit zu begreifende Doppeltheit auseinandergefallen, ist bald ἴδιος νόμος (also gewohnheitsrechtliches ius civile), bald κοινὸς νόμος (ius gentium) oder νόμος φύσεως (ius naturale)[1]). Solange es aber religiöses (d. i. an Sitte und Tradition festhaltendes) Ethos ist, das sich auf ihn beruft, solange ist es nicht merkwürdig, daß in ihm Sitte und Ethos — in der Einheit des Religiösen — zusammenfallen.

Sehr schön zeigt noch Isokrates (XII 169), als er ebenfalls von dem zum rhetorischen τόπος werdenden Thema der euripideischen Hiketiden spricht, daß dieses ungeschriebene Gesetz der Bestattung sowohl „alte Sitte" und partikulares „Vätergesetz" ist als „bei allen Menschen gültig" und „von göttlicher Macht angeordnet". Dagegen ist es nicht „von menschlicher Natur gesetzt". Der nachsophistische Rhetor wendet sich dagegen, daß der ἄγραφος νόμος als „natürliches" Gesetz aus dem Sinne der menschlichen ratio verstanden wird, wie es etwa der Scholiast zur Antigonestelle tut. Als „religiöses Naturrecht", so wie das abendländische Mittelalter davon sprach: so allein begreift sich der ἄγραφος νόμος des 5. Jahrhunderts. Er ist Reaktion des religiösen Ethos gegen die politische Entwicklung, damit aber auch Vorläufer des rationalen Naturrechts, das den Gegensatz gegen das positive Recht auf den Anspruch der menschlichen Physis gründet.

Doch das perikleische Zeitalter, in das Sophokles gehört, ist nicht mehr die Epoche des religiösen Ethos. Die Entwicklung scheint sich zu überstürzen, die Generationen schieben sich ineinander. Sophokles kämpft für eine versinkende Welt. Im Munde des überwiegend rationalen Menschen verliert der ἄγραφος νόμος seine Heiligkeit, wird zum Spruch der öffentlichen Meinung (Perikles bei Thuk. II 37, 3). 440 kommt Protagoras nach Athen, der den Satz aufstellt vom Menschen als dem Maß der Dinge. Hatte bisher der Widerstand des Individuums gegen die Polistradition seinen Rückhalt im religiösen Ethos gefunden, so beginnt der Mensch nun,

[1]) Hirzel a. O. 1ff.; Voigt, Das ius naturale usw. der Römer I 124ff., bes. auch Anm. 175.

die Welt aus dem Bewußtsein seiner selbst aufzubauen. An Stelle der Gottheit ist es der rationale Mensch, der die ethischen Normen gibt, die sich über das positive Recht erheben. Die selbstbewußte Persönlichkeit ist Quelle des rationalen Naturrechts, aber nicht die einzige.

Seit langem hat die politische Entwicklung des Griechentums in ihrer zunehmenden Demokratisierung die Idee der Gleichheit der Menschen als Ziel aufgestellt. Das positive Recht bequemt sich dieser Entwicklung an, aber natürlich nur soweit, als sie sich im realen politischen Leben verwirklicht; dem Fluge der Idee vermag es nicht zu folgen. So schafft sich diese ihr eigenes Recht. Sind die Menschen „von Natur" gleich und nur „durch Konvention" ungleich, so gibt es auch ein Recht „von Natur", das allgemein sein muß und nicht gebunden an die Ungleichheit und Ungerechtigkeit der politischen Zustände. Die Idee der menschlichen Gleichheit ist die andere Quelle des rationalen Naturrechts.

So paradox es klingt: als der Gegner der auf „Freiheit" (ἐλευθερία) und „Gleichheit" (ἰσότης) aufgebauten Polis findet das rationale Naturrecht in eben diesen Ideen seine Grundlage. Denn im Dienste individualistischen Denkens sprengen beide den Rahmen der Polis. Zugleich aber ist damit der in allem Vernunftrecht gegebene innere Widerspruch erklärt, der zwei sich letzten Endes ausschließende Postulate zu Grundlagen macht: die Freiheit der Persönlichkeit und das „vernünftige" allgemeine Gesetz. Die neuzeitliche Kritik hat diese innere Zwiespältigkeit alles rationalen Naturrechts, über die nur der Sprung ins Absolute der Transzendenz hinweghelfen kann, längst aufgedeckt[1]). Und so gewinnt man zur Beurteilung des sophistischen Naturrechts den richtigen Standpunkt nur, wenn man diese notwendige Doppeltheit seines Inhalts erkennt.

Heraklit, der große Archeget des sophistischen Zeitalters, hatte das tiefsinnige Wort gesprochen: „Die Natur liebt es, sich zu verbergen" (123). Ihm war, wie wir sahen, φύσις und ἀλήθεια eins, das Ziel des Denkens. Damit setzt er die ratio gegen Tradition und Konvention (vgl. z. B. Frg. 73 u. 74). Der ungeheure Denkerstolz dessen, der seiner Zeit um ein Weites voraus ist, gebietet ihm, die Wahrheit „anzudeuten", so wie der delphische Gott „nicht

[1]) Vgl. z. B. F. J. Stahl, Philos. d. Rechts I[4] 246ff., 265ff.

redet noch verbirgt, sondern andeutet" (93). Eine demokratischere Zeit zerreißt den Schleier des Geheimnisses. Die Physis wird die Gottheit einer entgötterten Denkwelt. Nicht so sehr für die Naturphilosophie (die ja im wesentlichen vorsophistisch ist) als für die Naturwissenschaft im engeren Sinn und Medizin (vgl. den Herakliteer. der *περὶ διαίτης* schrieb. und Hippokrates *περὶ ἀέρων*) sowie für die Ethik wird die Physis Fundament der Forschung. der Diaite. der Paideia.

Letztere aber, die Erziehung, wird nunmehr zum zentralen Lebensproblem erhoben. und die Rhetorik wird das Hauptwerkzeug in ihrem Dienste. Das Verhältnis der „Natur" des Einzelmenschen zur Beeinflussung durch „Erziehung" oder „Gewohnheit" wird immer neu erörtertes Problem. Und früh schon tritt die Anschauung auf, daß die menschliche Natur stärker ist „als die Gewalt der Gesetze oder sonst irgendein Schrecknis" (Thuk. III 45, 7). Auf dem Glauben an die Lehrbarkeit der *ἀρετή* aber baut der Sophist seine ganze Tätigkeit auf. Hier spüren wir am elementarsten den Zug zum Individuellen, der die Zeit erfüllt. Deutlicher als selbst die extremste Theorie (die für sich genommen auch in sehr anderer Zeit möglich wäre) macht es die plötzlich und machtvoll in Erscheinung tretende Praxis der Sophisten, daß nunmehr wirklich der einzelne Mensch in den Mittelpunkt des Denkens wie der Tat gerückt ist. Gewiß ist auch diese Erziehung des Einzelnen zunächst „politisch", d. h. um der Polis willen. Aber das ist nur Übergang. Das Ziel kann schließlich nicht anders sein als Ausgangspunkt und Weg, zumal mehr und mehr die Erziehung aus dem Mittel zum Zweck wird. Ganz allerdings verschwindet die Polis als Ziel und Zweck erst, als sie ihr eigenes lebendiges Leben ausgelebt hat.

Die doppelte Voraussetzung aber, der demokratische Gleichheitsgedanke und der autokratische Individualismus, bewirkt, daß man, als auch die entgötterte Welt des erkenntnistheoretischen Relativismus ein Absolutes nicht entbehren kann, bald die Natur gegen das Gesetz, bald dieses gegen jene ins Feld führt. Das sophistische Zeitalter zeigt zum ersten Male das Ringen der zwei Weltanschauungen, die oft genug Hand in Hand gehen, plötzlich aber ihres Gegensatzes bewußt werden und einander befehden, das Ringen (um die Ausdrücke der politischen Sphäre des 19. Jahr-

hunderts mit aller Reserve hier zu verwenden) von „Liberalismus“ und „Demokratie“.

Notwendig muß die Anschauung vom *ἄγραφος νόμος* sich mit der rationalen Naturrechtslehre irgendwie auseinandersetzen. Es ist Sophokles, der uns diesen Widerspruch des religiösen Ethos gegen die neue Anschauung enthüllt, am schönsten in dem zentralen Chorlied des Oidipus Tyrannos (863ff.). Sein Aufführungsjahr ist nicht überliefert, doch ist es m. E. nahezu sicher, daß es kurz nach 430/29 fällt, da das Stück einerseits die Pest voraussetzt, anderseits von Gestalt und Herrschaft des Perikles lebendige Reflexe gibt[1]).

„O mög mir das Los sein, fromme Scheu zu tragen in Worten und Taten allen, deren Gesetze hocherhaben errichtet sind, durch den himmlischen Äther gespannt, deren Vater allein Olympos ist, und nicht gebar sie sterbliche Natur der Menschen noch möchte je Vergessen sie einschläfern. Ein großer Gott lebt in ihnen, und er altert nicht.“ Dieser Preis der ewigen Gesetze richtet sich gegen den vermessenen Rationalismus (zumal der Iokaste), der dem Chore Hybris und tyrannischer Geist ist (873ff.). Gegen den überheblichen Einzelwillen soll der Gott die alte Polis in ihrer guten Verfassung — wir könnten sagen: das alte gute Recht — schirmen[2]). Das ist ihm nicht nur das im engsten Sinne Politische, sondern vor allem auch götterehrende Frommheit (883ff.). Dem, der die Dike nicht fürchtet und die Göttersitze nicht ehrt, flucht der Chor. Denn wenn

[1]) Für letzteres läßt sich kein „exakter“ Beweis führen. Doch bestätigen Einzelheiten, auf die hier nicht eingegangen werden kann, eine Anschauung, die in Sophokles nicht schlechthin den „Vertreter der Politik des Perikles“ (Ed. Meyer) sieht, sondern den weltanschaulich wie politisch keineswegs mit ihm übereinstimmenden Menschen, der zwar seine Größe anerkennt, in seinem Ende aber den durch göttliches Verhängnis erfolgten Zusammenbruch der rationalistischen Welt erblickt und aus dieser Gesinnung heraus die erschütternde Tragik seines Oidipus gestaltet.

[2]) Hier (880) ist der Text verderbt. *τὸ καλῶς δ' ἔχον πόλει πάλαισμα μήποτε λῖσαι* ist sinnlos, das sollte man zugeben. Der Chor bittet, der Gott möge die alte Polis vor der Tyrannis bewahren. *πόλει* steht da, und in *πάλαισμα* steckt doch wohl das passende *πάλαι*. So lese ich in keineswegs starker Abänderung: *τὸ καλῶς δ' ἔχον πάλαι πόλισμα*. Für *πόλισμα* bei Sophokles vgl. Phil. 1424. OK. 1496; zu *λύειν* vgl. z. B. Her. III 82, 5.

jener geehrt bleibt, „was soll ich noch tanzen“? Dann sind Zeus und Apollon nicht mehr, „dahin ist das Göttliche“!

In dem wundervollen Pathos dieses Liedes vereinen sich Freiheitswille des Politen und frommer Glaube an göttliches Weltregiment zur Abwehr gegen den rationalen Einzelwillen, der sich allein auf die *θνατὰ φύσις ἀνέρων* stützt. Es ist der Schwanengesang des *ἄγραφος νόμος* und der alten Polis. Gewiß leben beide weiter. Aber der *ἄγραφος νόμος* nicht mehr als allgemeine Norm des religiösen Ethos, sondern in jenen rationalen Spaltungen, von denen ich sprach. Und die Polis wird mehr und mehr nur das Aushängeschild für den Kampf machtlüsterner Individuen. In den Jahren zwischen der Antigone und dem König Oidipus muß die Anschauung vom *νόμος φύσεως* eindeutige Gestalt gewonnen haben, und zwar auch im individualistischen Sinne (denn: „Hybris erzeugt den Tyrannen“), vor allem aber im Sinne des allgemeinen Vernunftgesetzes (denn was sollte der Dichter sonst betonen, daß die „hocherhabenen Gesetze“ nicht der menschlichen Physis entstammen?).

In der sophistischen Theorie, die es nun zu betrachten gilt, ist es zunächst überwiegend die demokratische Idee, die auf der menschlichen Physis aufbaut. „Das Gleiche ist den Menschen von Natur gesetzt.“ Dies Wort des Euripides (Phoin. 538) gibt dem Zusammenhang von Gleichheitsidee und Naturrecht geprägten Ausdruck. Notwendig fordert der Gleichheitsgedanke, indem er seine Idee zum ethisch-politischen Postulat erhebt, eine (obschon nachträgliche) „Theorie“. Der Isonomie des politischen Lebens muß eine begründende Annahme der Spekulation entsprechen: deshalb „erfindet“ diese, allerdings in Anknüpfung an volkstümliche Vorstellungen, den „Naturstand“ des Menschen als die Urstufe menschlicher Gesellschaft.

Im Mythos des platonischen Protagoras (320ff.) tritt zu diesem Naturstand in seiner Unvollkommenheit (denn ihn schafft Epimetheus) zunächst die Tat des Prometheus. Aber sie vollendet nur das „Wissen um das leibliche Leben“; erst als Zeus den Menschen das Gefühl für „Recht“ und „Scheu“ gibt, erst da gewinnen sie „das Wissen um den Staat“. Scheint hier das Rechtsgefühl als Voraussetzung des Staates von den Göttern gegeben, von denselben Göttern, von denen Protagoras nicht weiß, ob es sie gibt,

so sagt der stark von Protagoras abhängige Anonymus Jamblichi (eine Art Vulgata der älteren Sophistik, wenn auch schon mit Polemik gegen die Jüngeren) (c. 6), daß *νόμος* und *δίκαιον* den Menschen *φύσει* gegeben sind. Die Gleichheit der Menschen bedingt ihre gegenseitige Verpflichtung. Dieses „Recht", das göttlich oder von Natur ist, ist die Grundlage der menschlichen Gemeinschaft, der Polis. aber keineswegs ihr Recht. Vielmehr betont Platon an anderer Stelle (Theait. 167C, 172A) als Anschauung des Protagoras[1]) eine gewisse Relativität des Polisrechts. Zwar ist ihm das Gerechte nur das von der Polis „nach allgemeiner Meinung" Gesetzte, also „Nomos", aber dieser hat doch nur so lange Gültigkeit, wie die Übereinstimmung der im Staate vereinigten Individuen besteht (*ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ*)[2]). Ein Naturrecht lehnt Sokrates in Protagoras' Namen (172B) ausdrücklich ab, wie denn auch im Mythos davon nicht die Rede ist. Aber da alle Menschen das zeusgegebene Rechtsgefühl empfangen sollen, da der Wille des Zeus jeden, der an ihm nicht teilhat, „als eine Krankheit der Polis" töten läßt, so basierten letztlich auch Polis und Polisrecht auf dem göttlichen Gebot.

In dieser Lehre vom Werden des Staates vereinen sich individualistische Elemente und Gemeinschaftsgefühl, ohne daß man sagen könnte, jene oder dieses beherrschten die Theorie; es ist ein Kompromiß[3]). So klar die demokratische Grundtendenz ist und das durch sie bedingte „Gemeinsame" in „Recht und Scheu", so wenig ist doch das menschliche Gemeinschaftsbewußtsein als solches hier staatsbildend. Der Zweck des Staates liegt nicht irgendwie außerhalb der individuellen Lebenszwecke, sondern dient ihnen. Hierin und in der Tatsache, daß der Staat durch den gemeinsamen Willen der Individuen entsteht, liegen die Keime (aber noch nicht mehr) zu der (Zweck wie Entstehung des Staates in gleicher Weise rational erklärenden) Theorie vom Staatsvertrag, die in der De-

---

[1]) Die mehrfach, so von Gomperz, Gr. Denker I[3] 367f. behauptete grundsätzliche Unvereinbarkeit des Protagoras des Theätet mit dem des nach ihm benannten Dialogs kann ich nicht anerkennen.

[2]) Vgl. Kaerst, Gesch. d. Hellenismus I[2] 63f.

[3]) Während Kaerst a. O. und Ztschr. f. Politik II 509ff. das Gleichheitsmoment allzusehr zurücktreten läßt, übertreibt Menzel, Zt chr. f. Pol. III 205ff. mit der angeblichen „Demokratie von Gottes Gnaden" vollends nach der anderen Seite.

finition des späteren Sophisten Lykophron, daß „der Nomos der Bürge des gegenseitigen Rechts" ist, ihre für uns und anscheinend auch für Aristoteles (Pol. III 1280b,10) früheste Formulierung findet.

Einen sehr merkwürdigen Beleg für die Anfänge der rationalen Polemik gegen das positive Recht bietet das Fragment 6 des Gorgias, der Schlußabschnitt seiner Rede für die Gefallenen. Er preist die Toten: .....vielfach zogen sie die milde Billigkeit der anmaßenden Gerechtigkeit vor, vielfach der Genauigkeit des Nomos die Richtigkeit der Worte, indem sie dies für das göttlichste und das allgemeinste Gesetz hielten, das Nötige, wo es nötig war, zu sagen und zu verschweigen, zu tun und zu lassen". Hier begegnet die Erkenntnis, daß der Wortlaut des positiven Gesetzes nicht das in jedem Falle „Richtige" ist, daß das „Gerechte" nicht das „Billige" ist. Das ἐπιεικές, der Vorgänger des römischen aequum et bonum, erscheint bei Späteren „als der Ausfluß eines natürlichen, allen Menschen gemeinsamen Rechtsgefühls"[1]). Davon steht bei Gorgias noch nichts, und die Beiworte des „Milden" und „Anmaßenden" zeigen, daß ein gewisses Ressentiment mitspricht; auch bleibt der Inhalt des „göttlichsten und allgemeinsten Nomos" merkwürdig nebelhaft und bietet für die aus der Tatsache des ἐπιεικές folgernde Möglichkeit der „Gesetzesinterpretation"[2]) keinen Maßstab. Aber zeigen Unklarheit und Phrasenhaftigkeit auch, daß zum mindesten Gorgias seine Begriffe nicht klar denkt, so sieht man doch, daß (nicht als geistiges Produkt des Rhetors, wohl aber der Zeit überhaupt) die stärksten Ansätze zu einem Naturrecht vorliegen, in dem das Moment der gemeinsamen Norm das der individuellen Natur ausgesprochen überwiegt. Anderseits allerdings begreift sich die Erkenntnis des ἐπιεικές nur dadurch, daß eine neue aus dem Boden individuellen Menschentums ihre Kraft ziehende Rechtsüberzeugung den griechischen Geist rascher wandelt, als daß ein Ausgleich mit dem in der Polistradition liegenden Moment starrer Stagnation möglich wäre[3]).

---

[1]) Hirzel, Ἄγραφος νόμος 7ff.

[2]) Vgl. Salomon, Zeitschrift der Savignystiftung, Rom. Abt. 32 (1911), 140.

[3]) Vgl. über die entsprechende, nur noch ungleich schärfer hervortretende Erscheinung des römischen Rechts: Voigt. ius naturale I 27ff. u. sonst.

Es beruht wohl auf dem Kompromißcharakter der protagoreischen Lehre, daß in ihr, mag sie auch (wie andere vorher) die Relativität des Nomos betonen, die scharfe und sich ausschließende Entgegensetzung der Physis gegen den Nomos ebensowenig vollzogen ist wie in der mehr gefühlten als durchdachten Anschauung, die uns bei Gorgias begegnet. Aber allerdings ist diese Entgegensetzung der nächste notwendige Schritt. Wer ihn als erster getan hat, wissen wir nicht. Meine Darlegung sucht zu zeigen, daß der Gegensatz *νόμος — φύσις* aus der Entwicklung ausschließlich der ethisch-politischen Anschauungen hervorgegangen ist, daß alle Anwendung außerhalb dieser Sphäre, in erkenntnistheoretischen oder naturphilosophischen oder sprachwissenschaftlichen Untersuchungen, erst eine Übertragung bedeutet. So ist es sehr möglich, daß erst Hippias, der als Verfasser eines Buches „Benennungen der Völker" die Forschung der Logographen fortsetzt und von hier aus die Anschauung von der Relativität des Nomos teilt, er, der in unseren Quellen (Plat. Prot. 337. Xen. Mem. IV 4) als Vertreter eines die Verwandtschaft aller Menschen anerkennenden, also von der Gleichheitsidee ausgehenden Naturrechts und als geistloser Verkünder der Lehre vom Gegensatze *νόμῳ — φύσει* erscheint, die Formulierung geprägt hat[1]). Ein originaler Geist war Hippias nicht. Aber um einer Entwicklung den Schlußpunkt zu geben, die auf diesen mit zwingender Notwendigkeit zulief, dazu bedurfte es nicht des Genius.

In dem, was uns bisher als Naturrecht entgegentrat, überwog durchaus das demokratische Moment, die Idee der menschlichen Gleichheit. Die Lehre, wie wir sie etwa bei Protagoras erkannten, ist die Fortentwicklung der in der demokratischen Polis verkörperten Idee, fortentwickelt allerdings im Sinne individueller Zwecksetzung. So läßt der Zusammenhang mit der bisherigen Entwicklung des politischen Geistes diese erste Zeit der „Aufklärung" keineswegs in offenen Gegensatz, oft genug in ausgesprochene Solidarität zur politischen Wirklichkeit treten. Aber die Anerkenntnis von Normen, die über dem Polisrecht und oft genug in Gegensatz zu

[1]) Vgl. Dümmler, Akademika 251ff. Daß keine chronologischen Bedenken dagegen sprechen, suche ich im Anhang nachzuweisen.

ihm stehen, muß, da dem allgemeinen Bewußtsein das *νόμιμον* und das *δίκαιον* identisch erscheinen, schließlich zu einer tatsächlichen Umwertung der Werte führen. Dem „idealistischen" Naturrecht tritt das „positivistische" gegenüber[1]), das die notwendige Konsequenz der bisherigen Entwicklung bedeutet. Insofern ist die Verknüpfung dieser Theorie mit der Sophistik, wie sie die moderne Wissenschaft im allgemeinen übt, berechtigt, auch wenn die meisten Sophisten zu dieser letzten Konsequenz keineswegs vorgeschritten sind.

Ein Papyrus hat uns vor kurzem ein großes Stück aus Antiphons Buch „Über die Wahrheit" und damit ein ausführliches originales Zeugnis der zweiten Sophistengeneration wiedergeschenkt[2]).

Was erhalten ist, beginnt mit der von Antiphon bekämpften Definition der Gerechtigkeit als dem „die Gesetze der Polis nicht Übertreten". Es folgt die Betrachtung, welches „Gerechte" ein „Nützliches" ist, und die Verfechtung einer Scheinmoral, die vor Zeugen die Nomoi der Polis, insgeheim die der Physis anerkennen heißt. „Denn die Gebote der Nomoi sind willkürlich, die der Physis notwendig." Die Erkenntnis der Relativität des Nomos steigert sich so zur Ansicht, daß er irrig ist; der Gegensatz *ἀλήθεια* — *δόξα* klingt an (II 21f.); der Nomos ist nicht nur der Physis untergeordnet, sondern ihr feindlich (II 26ff., V 16). Zum ersten Male sehen wir das Naturrecht eindeutig an die Stelle der positiven Rechtsnorm gesetzt und diese für unverbindlich erklärt, wenn der Sophist auch nicht den Mut hat, diese Unverbindlichkeit praktisch zu vertreten.

Über den Inhalt dieses Naturrechts erfahren wir u. a., daß auf Grund der gleichen physiologischen Beschaffenheit der Menschen ihre Gleichheit, insbesondere auch zwischen Griechen und Barbaren, behauptet wird. Auch hier liegt also das „demokratische" Moment zugrunde. Aber nicht wie bei den Früheren folgt daraus ein durch gegenseitige rechtliche Verpflichtung der Einzelnen geschaffener Zustand, sondern was sich auf diesem Fundament des „*φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν*" erhebt, ist der Anspruch des Individuums, ganz seiner Lust und seinem Nutzen zu leben. Denn „das, was die Nomoi als nützlich festgelegt haben, ist Fessel der Natur, das aber,

[1]) H. Maier, Sokrates 235ff.

[2]) Diels, S.-B. Berl. Ak. 1916, 931ff.; v. Arnim, Gerechtigkeit und Nutzen in d. griech. Aufklärungsphilos. Rede Frankft. 1916.

was die Natur festlegt, ist frei" (IV 1ff.). So richtet sich der egoistische Wille des Individuums gegen den Nomos, aus dem hemmungslosen Utilitarismus des Einzelmenschen erwächst die Theorie, welche die völlige Verneinung der Polis bedeutet.

Im gleichen individualistischen Nützlichkeitsstreben und Willen zur Lust endet die Theorie, die (im Gegensatz zur „demokratischen") von der Erkenntnis der tatsächlichen Ungleichheit der Menschen ausgeht, daraus das Gerechte als „das dem Besseren Nützliche" definiert und so schließlich das „Recht des Stärkeren" predigt. Wir finden Reflexe dieser Theorie, deren Vorgänger der Aristokratismus Heraklits ist, bei Euripides[1]), die eigentliche Quelle aber ist uns erst Platon.

Die Voraussetzung der Lehre, die Definition des Gerechten als „das, was dem Mächtigen nützlich ist", gibt Thrasymachos im platonischen Staat. Die Folgerung, die er daraus zieht, ist die Empfehlung, ungerecht zu sein! Es bestehen aber zwei Möglichkeiten, auf dieser Grundlage ein Recht aufzubauen. Die eine ist, daß man sich (da „das Beste", Unrecht ohne Vergeltung zu üben, meist unerreichbar sei) auf mittlerer Linie trifft und dieses *μέσον* als das naturgemäß Gerechte ansieht. Diese Theorie eines durch Übereinkunft festgelegten Rechtes vertritt im Fortgang des Gesprächs Glaukon als die Meinung der Menge (358 ff.). Das ist, wenn man will, das „Recht des Schwächeren". Die andere Möglichkeit aber liegt darin, eben jenes „Beste", das ungestrafte Unrechttun, zum „Recht" zu machen. Diese Folgerung zieht der Kallikles des Gorgias: „Die Natur zeigt selbst, daß es gerecht ist, daß der Stärkere mehr hat, als der Schwächere" (483C). So sagt schon Gorgias selbst (Hel. 6), daß „von Natur das Schwächere vom Stärkeren beherrscht werde". Aus der einfachen Wahrheit von der Ungleichheit der Menschen wächst eine Herrenmoral, die schrankenloseste Willkür und Genußsucht predigt.

So laufen „demokratische" und „aristokratische" Tendenz auch noch in der individualistischen Ausartung nebeneinander. Antiphon und Kallikles bedeuten für uns die Endpunkte, wo die Moral in ihr Gegenteil umschlägt, wo das Naturrecht der Willkür des Einzelmenschen ausgeliefert ist. Der Sophist, der am Schein

[1]) Vgl. den Anhang.

der demokratischen Gerechtigkeit festhält, tut den letzten Schritt nur in einer im Grunde feigherzigen Theorie. Anders Kallikles, der mit großartiger Offenheit die Lehre vom Herrenmenschen verkündet. Wie es scheint, hat die Naturrechtslehre diese letzte Steigerung außerhalb der bloßen Theoretiker erfahren: Kallikles ist Politiker, nicht Sophist; und die Männer, die die Totengräber der demokratischen Polis geworden sind, die Alkibiades, Lysander, Kritias, sie haben die Theorie vom Recht des Stärkeren gelebt. Die Schilderung aber, die Thukydides (III 82/4) von dem inneren Zusammenbruch der griechischen Welt gibt, ist in ihrer trocken-nüchternen Darstellung das eindruckvollste Bild einer Menschheit, die die „bestehenden Gesetze" wie das „göttliche Gesetz" mißachtet (82, 6), deren einzige Beweggründe Habgier und Machtsucht sind (82, 8)[1]), sodaß in Wahrheit die menschliche Physis über die Nomoi Herr ist (84, 2). Die Physis hat sich erwiesen als „machtlos gegen die Leidenschaft, stärker als das Gerechte, feindlich jedem, der ihr voraus ist", sie hat alles umgestürzt. Die Anwendung dieses positivistischen Naturrechts auf die Außenpolitik tritt uns dann in dem erstaunlichen Dialog der Athener und Melier entgegen (Thuk. V 85ff.), wo erstere es als naturnotwendig bezeichnen, daß, wer die Macht hat, herrscht (105, 2); das ist uraltes und ewiges Gesetz (ἐσόμενον ἐς ἀεί).

So werden die Grundnormen der allgemeingriechischen Ethik: Verehrung der Götter (Kritias Frg. 25!) und Liebe zu den Eltern (Aristoph. Wolken 1420ff.!), ebenso negiert wie das eigentliche Polisgesetz und das interhellenische Völkerrecht, und so endet das Naturrecht in der Auflösung aller zwischenmenschlichen Bindung. — bis nach der Läuterung des Individualismus in der Sokratik die Stoa den Weisen als die höchste Form individuellen Menschentums in die Gemeinschaft aller Menschen hineinstellt und das Naturrecht damit im Weltbürgertum der societas humana als der ihm in Wahrheit adäquaten Sphäre für alle Folgezeit begründet.

Ich fasse zusammen: Aus dem Ethos religiösen Willens fließt der erste Widerspruch gegen den Nomos der Polis (Aischylos), ein Widerspruch, der sich gegen Mitte des Jahrhunderts zum Glauben

[1]) Vgl. G. Strohm, Demos und Monarch (1922).

an das göttliche, ungeschriebene Gesetz klärt (Heraklit. Empedokles. Sophokles). Aber der Mensch rückt ins Zentrum des Geistes. Aus doppelter Quelle, der Idee der menschlichen Gleichheit und dem Selbstbewußtsein des Individuums, stammt das Vernunftrecht des sophistischen Zeitalters, zunächst wesentlich als Recht „demokratischer" Gleichheit (Protagoras, Gorgias, Hippias), gegen Ausgang des Jahrhunderts dann als reiner Individualismus, wobei auch hier noch demokratische und aristokratische Tendenz sich unterscheiden lassen (Antiphon, Kallikles). Dieses sind, soweit wir sie fassen können, die wesentlichen Phasen des Kampfes, den das Individuum gegen die im Nomos symbolisierte Polis führt, des Kampfes, der hinter aller Einfalt und Größe der „klassischen" Zeit nie zur Ruhe kommt, der schließlich über alle Gegensätze äußerer Politik triumphiert und in dem meteorhaften Glanz und Sturz des Alkibiades das Schicksal von Athen und damit von Hellas besiegelt. So bedeutet die naturrechtliche Spekulation nicht eine halb zufällige oder nebensächliche geistige Erscheinung, vielmehr das Zentrum, um das politisches Wollen und Denken dieses zentralen Jahrhunderts der griechischen Geschichte kreist.

Anhang.

Es fragt sich, ob die chronologischen Grenzen, die wir dem Aufkommen der Formel *νόμῳ — φύσει* ziehen können, dazu stimmen, daß wir Hippias als ihren Schöpfer ansprachen. Man hat für eine vorsophistische Ausbildung des *νόμος-φύσις*-Gegensatzes neben manchen Belegen, deren Datierung völlig zweifelhaft oder mit Wahrscheinlichkeit später ist, vor allem auf Empedokles (Frg. 9) und Herodot (IV 39) hingewiesen[1]).

Empedokles sagt: die Menschen reden von Geburt und Sterben, wo es doch Mischen und Scheiden ist. Das ist also eigentlich nicht erlaubt: *ἣ θέμις οὐ καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός:* ich aber spreche selbst auch dem Brauche nach. Es liegt m. E. nicht die geringste Veranlassung vor, zu *νόμῳ*, das ja von *ἐπί-φημι* abhängt, einen zu ergänzenden Gegensatz anzunehmen; *θέμις* (sc. *ἐστίν*) ist bloßer Ausdruck der Erlaubnis. *νόμος* ist hier Brauch und Gewohnheit, d. i. die alte, schon bei Hesiod belegte Bedeutung des Worts. Natürlich ist die eigene Lehre des Empedokles der Gegensatz gegen den

[1]) Vgl. u. a. H. Maier, Sokrates 240. Reinhardt, Parmenides 82ff.

Brauch der Menschen; aber von ihr ist nicht die Rede, und die Konstruktion eines irgendwie zu ergänzenden *φύσει* wäre um so mehr verfehlt, als eben diese Lehre in Wiederholung der parmenideischen Ablehnung vom Werden und Vergehen die *φύσις* ausdrücklich leugnet (Frg. 8). Der Vers hat mit dem Nomos-Physis-Gegensatz nichts zu tun.

Und wie steht es mit Herodot? Er scheint allerdings von den Anfängen des sophistischen Geistes berührt. Doch besteht die Gefahr, manches (wie etwa die berühmte Verfassungsdebatte) als „sophistisch" anzusprechen, was doch nur ionisch-attisch der Zeit um 450 ist. Jedenfalls: den Gegensatz *νόμῳ* — *φύσει* hat er nicht gekannt. Die einzige Stelle, die man dafür anführt (IV 39), beweist das Gegenteil. Herodot spricht von den zwei Halbinseln Asiens: Kleinasien und Arabien. Von letzterer heißt es: „sie endet (d. h. sie endet nicht außer nach dem Brauch) in den arabischen Meerbusen", was durch c. 41 erklärt wird, wonach Afrika und Arabien eine Einheit bilden. Der „Brauch" aber, der *νόμος*, läßt Arabien an der Landenge von Suez enden. Der Sinn dieses *νόμῳ* ist, das scheint allerdings, durch den Gegensatz *φύσει* am besten erklärt; aber — dieser steht nicht da! Hier gilt, wie mir scheint, der Schluß e silentio. Später hätte man geschrieben (statt *εἰ μὴ νόμῳ*): *οὐ νόμῳ, ἀλλὰ φύσει.* Daß dieser scheinbar selbstverständliche Gegensatz fehlt, beweist, daß er für Herodot nicht vorhanden war. *νόμῳ* heißt auch hier „nach dem Brauch", was ähnlich wie bei Empedokles den Sprachgebrauch und die Meinung der Menschen bedeutet. Ich wies schon darauf hin, daß hier die erkenntnistheoretische Bedeutung überwiegt; für unsere Betrachtung, die die Formel nicht als Formel, sondern aus ihrer geistigen Bedingtheit zu erklären sucht, ist das ein Beweis mehr, daß hier der Gegensatz gegen eine *φύσις* nicht vorhanden ist.

Aus dem Chorlied des sophokleischen Oidipus Tyrannos schlossen wir auf eine Entgegensetzung des *ἄγραφος νόμος* gegen die *φύσις*. Die eigentliche Formel, das: hie *νόμῳ*, hie *φύσει*! ist auch hier noch nicht vorauszusetzen. So weist alles darauf hin, den Ansatz spät zu nehmen. Nirgends aber erwarten wir ein deutlicheres Spiegelbild des sophistischen Raisonnements zu finden als in den Dramen des Euripides. Er ist in die oben gezeichnete Entwicklung noch einzuordnen.

Lehrreich ist gleich im ältesten erhaltenen Stück, der Alkestis (438 aufgeführt), der Vers (683f.), da Pheres sich wehrt, für seine Tochter in den Tod zu gehen. Denn weder „Väter-", noch „gemeinhellenisches Gesetz" sei es, daß die Väter vor den Kindern sterben. Der Gedanke, daß es „Naturgesetz" sei, erscheint nicht, so nahe er liegt. Über Polisrecht und die gemeingriechische Sitte hinaus weiß der Dichter von keinem Naturrecht, das Wort *φύσις* fällt nicht.

Eine starke Rolle spielen bei Euripides jene „Grundgesetze" der griechischen Ethik, die uns in mancherlei Variationen auch sonst begegnen, die aber stets um das feste Zentrum von Götterverehrung und Eltern-, bzw. Kindesliebe sich gruppieren. In einem Fragment (346) des Diktys (431 aufgeführt) wird die Liebe der Eltern zu den Kindern als für Menschen, Götter und Tiere „gemeinsames Gesetz" bezeichnet. Auch hier also, wo jede Beziehung zum Staat oder zum Griechentum als nur menschlichen Gemeinschaften fehlt und das Gesetz ausdrücklich für die ganze lebendige „Natur" gilt, spricht der Dichter nicht vom *νόμος φύσεως*.

Die *φύσις* selbst spielt bei Euripides eine große Rolle, vor allem ihr Verhältnis zur Erziehung (z. B. Hippol. 78 ff., Iph. in Aul. 558ff.). Da kommt er dann wohl zur Erkenntnis, daß „das Größte die Natur ist; denn Schlechtes wird auch der gute Erzieher wohl nie gut machen" (Phoinix Frg. 810; vor 425 aufgeführt). Es ist wie eine Antwort auf das Wort Pindars, daß der Nomos Gewalttat gerecht mache: jetzt ist die Physis „aller Menschen und Götter König"! Diese Anerkennung einer von menschlicher Beeinflussung unabhängigen „Natur" ist die Voraussetzung jedes Standpunkts, der sich auf das Recht der Natur beruft, wie er uns dann in der Hekabe (vor 423) entgegentritt. Hier wird das Menschenrecht der Gleichheit auch für Frauen und Sklaven verkündet (291f.), als *νόμος ἴσος*. Wie über der Polis, so waltet auch über der Götterwelt der Nomos (799f.), auch er aufbauend auf dem *ἴσον* (805). „Durch diesen Nomos glauben wir an die Götter und unterscheiden wir Recht und Unrecht." Im allgemeinen werden diese Verse so verstanden, daß man hier den Gegensatz *νόμῳ — φύσει* fand und so die alte Hekabe allen Götterglauben wie die Unterscheidung von Recht und Unrecht als „Konvention" verkünden ließ[1]). Aber Hekabe flieht aus ihrer

[1]) So z. B. Wilamowitz, Eur. Her. I² 97; Ed. Meyer, Gesch.

Sklavenschwäche zu Agamemnon, sie an Polymestor zu rächen, und beruft sich auf den Nomos als auf das Recht, das auch den Schwachen gegen den Frevler schützt. Da ist nur frommes Vertrauen in die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung, nichts von der aufklärerischen Weisheit derer, die alles Recht zum Menschenwerk herabwürdigen. In dem Verse ... *νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα* kann nur von einem Nomos (*γὰρ*!) die Rede sein, eben von der über Götter und Menschen herrschenden allgemeinen Norm, die erst die Götter sittlich und daher glaubenswert macht und die allein Maßstab rechtlicher Wertung sein kann.

Wie ethisch und wie generell dieser Nomos zu fassen ist, das zeigt auch ein im Anschluß an die Rede der Hekabe gesprochenes Wort des Chors, das besagt, die *νόμοι* seien stärker als die *ἀνάγκαι* (847). „Notwendigkeit" ist, daß Hekabe und Polymestor Freunde sind als alte *ξένοι*, daß Hekabe und Agamemnon Feinde sind als Sieger und Besiegte. Diese gegebenen *ἀνάγκαι* werden umgekehrt, weil Polymestor die *δίκη* und den *νόμος* verletzte, weil Agamemnon beiden dient. Der Nomos, das Gesetz einer sittlichen Welt, geht über die konventionellen Verhältnisse, die dem allgemeinen Bewußtsein als „Zwang" erscheinen, siegreich hinweg. Es ist kein Zufall, daß die Scholien zu dieser Stelle das Gegenteil dessen, was dasteht, lesen. Tatsächlich ist der Gebrauch der Worte vertauscht[1]): *ἀνάγκη* ist hier das Konventionelle, dem der *νόμος* obsiegt. Zweifellos liegt damit der Gegensatz von Natur und Konvention vor; aber der ungewöhnliche, späterhin geradezu unverständliche Wortgebrauch zeigt, daß die feste Formulierung noch nicht gefunden ist.

Tatsächlich finden wir im ganzen Euripides, obwohl es immer wieder behauptet wird, die eindeutige Gegenüberstellung *νόμῳ-φύσει* nicht ein einziges Mal. Das scheint jedenfalls dafür zu sprechen, daß die Prägung der Formel erst gegen Ende seines Lebens ins allgemeine Bewußtsein übergegangen ist[2]). Immerhin deuten einige Stellen an, daß die Antithese geprägt ist.

---

d. Alt. IV 250; Kaerst, Gesch. d. Hell. I² 78, 3. Dagegen vgl. Dümmler, Prolegomena 35f., dessen eigene irrige Erklärung schon der Scholiast hat, und richtiger Nestle, Euripides 419.

[1]) Vgl. z. B. Aristoph. Wolken 1075: *τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας.*

[2]) Auch Aristophanes scheint sie erst in den 414 aufgeführten Vögeln (755ff.) zu kennen; allerdings auch in den Wolken, hier aber

Im Erechtheus (421) stand jene berühmte Rede der Praxithea (Frg. 360), die den höchsten Patriotismus verkündet. Sie ist bereit, die Tochter um des Vaterlandes willen zu opfern, denn diese, die ihr „nur" von Natur gehöre, ist ihr doch verloren, wenn die Stadt zugrunde geht. Hier steht also der natürliche Zusammenhang hinter dem politischen zurück, die Physis weicht der Polis. So erfüllt Praxithea „die uralt heilige Vätersatzung", das ungeschriebene Gesetz der Polis. In demselben Jahre, in dem Aristophanes, der der Hüter des Alten sein will, in der Eirene den Egoismus des kleinen Mannes über den kriegerischen Geist siegen läßt, schreibt der Dichter der „revolutionären Aufklärung" diesen Hymnus auf den alten Nomos und predigt die schrankenlose Hingabe an den Staat. Aus dem Wortlaut aber ist mit Wahrscheinlichkeit zu vermuten, daß der Dichter die formulierte Antithese *νόμῳ-φύσει* tatsächlich kennt: damit hätten wir einen terminus ante quem: 421.

Einige weitere Belege entstammen der nächsten Zeit. Im Ion (wahrscheinlich vor 415) steht der Vers (643): *δίκαιον εἶναι μ᾽ὃ νόμος ἢ φύσις θ᾽ἅμα παρεῖχε τῷ θεῷ.* Natur und Nomos haben Ion gerecht gemacht; zwischen seiner Physis, dem Ausdruck seiner Persönlichkeit, und dem Nomos, der heiligen Tradition, in der er erzogen ist, besteht keine Divergenz; sie sind für den frommen Tempelknaben eins. Dieses betonte Ineinssetzen beruht auf der Tatsache der geprägten Antithese.

Daß aller Adel nicht von Natur ist, sondern etwas durch Sitte und Brauch Gewordenes, ist die gegebene Folgerung einer die Gleichheit aller Menschen voraussetzenden Anschauung. So heißt es in dem Frg. 52, das dem 415 aufgeführten Alexandros angehört, daß „eine Geburt Adliges und Unadliges gebar; durch den Brauch (*νόμῳ*) aber vollendet diesen Stolz die Zeit". Für das Naturrecht ist die Vernunft der Adel (*τὸ φρόνιμον εὐγένεια*).

Das Fragment 920 (das vielleicht dem 409 aufgeführten Chrysippos angehört[1]) und dann — im Munde des Laios nach seinem Frevel an Chrysipp — zweifellos nicht im Sinne des Dichters ver-

in dem Rededuell der gerechten und ungerechten Rede, das der zweiten für uns nicht datierbaren Bearbeitung des Stückes angehört, und in der letzten Szene zwischen Vater und Sohn, von der das mindestens zum Teil gilt.

[1]) Wilamowitz, de trag. Gr. frg. 7.

standen werden darf) verkündet den Anspruch der von allen Nomoi freien Physis: „So wollt's Natur, die an Gesetze sich nicht kehrt". Hier scheint die Lehre vom „Rechte" individueller Willkür, die von einer jüngeren Generation vertreten wurde, anzuklingen. Und in den Phönissen (ebenfalls 409) wird in den Reden des Eteokles (499 ff.) und der Iokaste (528 ff.) der Gegensatz der zwei Anschauungen deutlich, die sich beide auf die Natur berufen, von denen jene aber von der Ungleichheit, diese von der Gleichheit aller Menschen ausgeht. Hier spüren wir, wie so oft bei Euripides, die Diskussion des Tages.

Schließlich preist der Dichter in den Bakchen gegen die Hybris des Gottesfeindes, der sich „stärker als die Nomoi" dünkt (891)[1]), das, was „in langer Zeit Gesetz und ewig durch Natur gezeugt" ist (896). Dem Greise, der den immer geliebten Gott des Enthusiasmus feiert, wachsen uraltes Polisgesetz und Naturgesetz zur Einheit. Er bleibt damit in der eigenen Spur, denn im Ion fanden wir Ähnliches. Euripides ist nicht schlechthin „der Dichter der Aufklärung". In ihm ringt die rationale Kraft des sophistischen Geistes mit der wurzelhaften Bodenständigkeit des athenischen Politen. Nicht erst in dem Bekenntnis des Greises zu Dionysos, auch in dem steten Kampf gegen das schrankenlose Sichbrüsten individualen Willens streitet er gegen das „neue Recht" selbstbewußter Vernunft. Seine Tragik ist, daß er selbst so ganz Sohn seiner Zeit ist, so ganz an diesem Rationalismus teilhat, daß er vor allen anderen der Vorkämpfer des neuen Geistes geworden ist.

Unserer Annahme, daß erst Hippias, dessen Wirken frühestens in den 30er Jahren Bedeutung gewinnt, der Schöpfer jener abschließenden Formel gewesen ist, stehen nach alledem chronologische Bedenken nicht entgegen.

[1]) Vgl. den Pheidippides der Wolken (1400), aber auch Kleon wendet sich gegen die, die „weiser als die Gesetze" scheinen wollen (Thuk. III 37. 4; vgl. 84, 2).

VIII.

Kants formale Theorie der Sittlichkeit.

Von

M. Lewinski.

I.

Kants kategorischer Imperativ ist heute zur allgemein anerkannten Theorie und geradezu zum Schlagwort geworden. Der Ernst und Radikalismus, der in dem Worte zu liegen scheint, hat ihm allgemeine Anerkennung auch bei solchen verschafft, die wenig von ihm verstehen. In der philosophischen Welt aber hat sich die Theorie zugleich mit den anderen Lehren Kants fest eingeführt, weil man in Kant allgemein die einzig mögliche Rettung vor der Willkür philosophischer Phantastik und Metaphysik sieht.

Diese Lehre soll hier zugleich mit der damit zusammenhängenden Lehre Kants über den Glauben an Gott behandelt werden. Ferner sollen beide Lehren Kants mit den entsprechenden Bestandteilen des Christentums und Judentums verglichen werden, über deren Verhältnis zu Kant sehr verschiedene und abweichende Auffassungen bestehen.

Nach Kant lautet das Grundgesetz der praktischen Vernunft: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Diese Form des Imperativs beweist seinen sittlichen Charakter. Denn nur, wenn sie sich durch dieses Gebot ausdrückt, ist die Vernunft frei. Freiheit und Eignung zu einer allgemeinen Gesetzgebung sind also die miteinander korrespondierenden Kriterien des Sittlichen. — Irgendwelche Ziele der Begehrung können niemals die Sittlichkeit charakterisieren. Denn unter der Herrschaft dieser Ziele ist in subjektiver Hinsicht die Vernunft unfrei, nämlich durch

den Gegenstand des Begehrens gebunden. Hieraus ergibt sich in objektiver Hinsicht eine singuläre empirische Bedeutung der Handlung. Der Erfolg der Begehrung samt den Maximen, also die Handlung, ist ein vereinzeltes Stück des naturnotwendigen Kausalzusammenhangs, kausal hervorgerufen durch den Gegenstand der Begehrung und beendigt durch die Befriedigung derselben. Das Gegenteil hiervon ist die sittliche Handlung: eine Maxime herrscht, die sich nicht als Wirkung eines Begehrungszieles darstellt, sondern der das Begehrte an sich gleichgültig ist. Nur sofern die subjektive Richtung auf das Begehrte zugleich die Herstellung einer allgemeinen Gesetzgebung bezweckt, wird das Begehrte begehrt, wird der Wille motiviert. Der Wille folgt der Vernunft, nicht dem begehrten Gegenstande nach. Die sittliche Handlung selbst aber in objektiver Hinsicht erschöpft dadurch ihre Bedeutung mit der Erlangung des physischen Begehrten nicht, sondern stellt ein Stück einer allgemeinen Ordnung der Willensbetätigungen vernünftiger Wesen dar, welches als Gesetzlichkeit ein Bestandteil der intelligiblen Welt ist.

Kategorisch ist dieser sittliche Imperativ: denn er ist allgemein und unbedingt. Er verlangt Befreiung von den jeweiligen Bedingungen des Handelns, wie sie einerseits in Temperament und Anlage, anderseits in Gelegenheit und Umständen gegeben sind. Er bezieht sich auf diese Gelegenheiten, durch welche die empirischen Merkmale der Handlungen bestimmt werden. Aber nur die äußere Erscheinung der sittlichen Handlungen wird durch die Gelegenheiten bestimmt. Die Motivkraft des Imperativs fließt nicht aus Gelegenheit und dargebotenem Gegenstand der Begehrung. Vielmehr motiviert die Vernunft allein, sei es, daß sie den Gegenstand anerkennt oder ihn ablehnt, jedenfalls ohne daß der Gegenstand sie bestimmt. So ist der Imperativ frei von allen empirischen Bedingungen und schreibt dem Handeln nur eine bestimmte Form vor, durch deren Anwendung auf die empirische Lage, die der Wille vorfindet, sich die sittliche Handlung ergibt. Nicht Glückseligkeit ist der Zweck des sittlichen Handelns. Überhaupt ist nicht ein Gegenstand als „sein Zweck" zu bezeichnen. Nur an der Form der Freiheit ist der Vernunft gelegen. Diese Form aber schafft sich zugleich ihren Inhalt oder wenigstens eine gewisse Art des Inhalts, indem sie eben Freiheit von empirischen Bedingungen dem

Willen aufgibt und dadurch positiv Allgemeingültigkeit der Maxime dem Willen auferlegt. Nur der Wille, der Allgemeingültiges will, ist frei. Darum muß die Maxime so beschaffen sein, daß die das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung darstellt.

Nicht auf das Was des Geregelten kommt es an, sondern auf das Wie der Regelung; nicht auf die Erreichung eines Zustandes, sondern auf die Freiheit der motivierenden Vernunft, worin eben nur ein Wie und nicht ein Was zu finden ist. Nur wenn die Vernunft frei motiviert, können wir überhaupt von einem „Willen" sprechen; das Gegenteil ist die unfreie Begehrung. Begehrung ist stets subjektiv und individuell, und richtet sich nie auf für alle gültige Gesetze. Der Wille dagegen ist durch allgemeine Gesetzlichkeit bestimmt und frei von allen empirischen Bedingungen und Zielen, somit kategorisch und unbedingten Inhalts.

Dennoch ist Kant der Ansicht, daß das menschliche Gemüt auch der Glückseligkeit bedürfe. Hier stellen sich die Kantschen Postulate ein. Trotzdem der sittliche Mensch nicht Glückseligkeit (keine eudämonistische, heteronome Ethik), sondern nur Freiheit seiner Vernunft will, kann er es nach seiner Auffassung doch nicht ertragen, daß das äußere Glück dem Tugendhaften nicht zuteil werden solle. Dies würde nach Kants Meinung eine unerträgliche Diskrepanz zwischen der sittlichen und der physischen Welt ergeben. Die physischen Glücksgüter müssen schließlich dem Sittlichen zuteil werden. Deshalb verlangt (postuliert) der sittliche Mensch die Herstellung der Glückseligkeit des sittlichen Menschen durch ein allmächtiges Wesen, welches zugleich die sittliche und die physische Welt beherrscht, also durch Gott, sei es in dieser Welt oder in einem anderen Dasein der Unsterblichkeit, in dem sich die Sittlichkeit und Glückseligkeit vollenden. Der sittliche Mensch will weder Glück noch Unsterblichkeit, noch überhaupt Lohn für sein Tun. Aber er muß sich Gott und Unsterblichkeit denken, damit die physische und kausal bedingte Welt nicht mit der sittlichen im Widerspruch stehe.

Gott wird übrigens nach der Lehre Kants auch noch in einem ganz anderen Zusammenhange gedacht. Während er nämlich in der Ethik nur als Postulat zum Behuf der Glückseligkeit erscheint, ist er ferner auch noch ein Begriff der theoretischen Erkenntnis, oder — wie Kant sagt — eine Idee, genauer ein Ideal.

Gott ist nämlich seinen Eigenschaften nach das ens realissimum die universitäs entium. Die bedingten Eigenschaften aller Dinge setzen zu ihrer Erkenntnis etwas Unbedingtes voraus, etwas aus dem alle Bedingtheit erst verständlich wird, wodurch alle Bedingtheit bezeichnet und als solche festgestellt wird. Ein bedingtes Prädikat ist gar nicht vorstellbar ohne das unbedingte, das aber in der Totalität der realen und wahren Prädikate besteht. Diese vollständige Totalität muß deshalb zum Behufe der Erkenntnis der empirischen Dinge vorgestellt werden, und ergibt individualisiert und personifiziert die Gottheit.

Insgesamt hat die Gottheit sogar eine dreifache Bedeutung. Als Postulat beruhigt sie den sittlichen Menschen über den Charakter der physischen Welt. Als Idee und Ideal der Erkenntnis sorgt sie für die vollständige Erkenntnis der Prädikate der einzelnen Dinge. Schließlich hat sie noch eine zweite Bedeutung für die Sittlichkeit, die Kant als religiöse Bedeutung anspricht.

Sittlich ist man zwar nur, wenn der Wille frei der Vernunft folgt, ohne sich von irgend etwas außer der Vernunft, sei es auch Gott, bestimmen zu lassen. Aber der Wille würde, in menschlicher Sinnlichkeit befangen, bald erlahmen und seiner sittlichen Bestimmung nicht folgen können, wenn er nicht ein Vorbild der Möglichkeit der Sittlichkeit hätte. Dieses heilige Vorbild bietet ihm wiederum Gott, mehr noch allerdings sein menschenähnlicher Sohn (Christus), der die an sich für die Menschheit unerreichbare Heiligkeit zu den Menschen herabbringt. Gott und sein Sohn bewirken oder befehlen also nicht die Sittlichkeit, helfen ihr aber, sich zu erhalten und durchzusetzen. Dies sind die Grundsätze der Kantschen Lehre von Sittlichkeit und Gott.

Der Glaube an Gott ist teils notwendig für das Gemüt des sittlichen Menschen, teils heilsam für die Vollbringung seiner sittlichen Aufgabe. Letzteres Heil fließt aus dem Glauben an Gott sogar in zwiefacher Hinsicht. Ohne das Heil, das Gott ihm verspricht, könnte selbst die Allmacht Gottes dem Menschen nicht Glückseligkeit verschaffen, da schließlich doch alle Menschen, so sehr sie sich auch sittlich bestreben, in Sinnlichkeit und Sünde befangen bleiben und deshalb der Glückseligkeit nicht würdig sind. Aber Gott als Vorbild tilgt zugleich die Fehlbarkeit des sittlich strebenden Menschen, schafft ihm Erlösung und

Genugtuung. Um so weniger kann der Mensch dieses göttlichen Vorbildes entbehren, da er ohne die Genugtuung auch wegen seiner eigenen Fehler auf die Glückseligkeit verzichten müßte. So verhilft der Glaube an Gott sowohl durch Gottes Vorbildlichkeit als auch durch die Erlösung (Genugtuung), die Gott in Aussicht stellt, der Sittlichkeit zur Standhaftigkeit, da sie nun nicht zu verzweifeln und zu erlahmen braucht.

Gott hat aber als Idee auch Eigenschaften der theoretischen Erkenntnis, nämlich die Eigenschaften unbedingter, vollständiger undwahrer Realität. Diese gehören als Erkenntnisprädikate nicht eigentlich zum Glauben an Gottes Dasein, sondern zur Erkenntnis des Wesens Gottes.

II.

Also der sittliche Imperativ unterscheidet sich dadurch vor der Begehrung, daß er nicht einen materiellen, sondern nur einen formalen Inhalt hat. Es ist zu fragen, erstens woraus sich die Tatsache, eines solchen formalen Gebots ergibt, zweitens wodurch das Gebot, wenn es ein solches gibt, seine übergeordnete, höhere sittliche Geltung beweist (als Sollen gegenüber dem Wollen). Denn hierin besteht die Hauptaufgabe der Ethik, den Inhalt der ethischen Gebote aufzuweisen und nachzuweisen, daß und wodurch diesen Geboten eine sittliche Geltung zukomme.

Wie soll man nur einen formalen Imperativ als vorhanden dartun? Durch die Notwendigkeit, sagt Kant.

Dieses Merkmal stammt aus Kants Kritik der reinen — theoretischen — Vernunft. Da findet er, daß gewisse Anschauungs- und Denkmittel immer wieder angewandt werden, gleichgültig welches Sinnenmaterial der Erfahrung zugrunde liegt. Aus dieser Notwendigkeit der Anwendung, die durch die Eigenart des jeweiligen Sinnenmaterials nicht beeinflußt wird, schließt er, daß das Denkmittel von der Materie nicht abhängig sei, sondern zu den formalen Mitteln und Voraussetzungen aller Erfahrung gehöre.

Jedenfalls sind aber diese Formen der reinen theoretischen Vernunft an den Erfahrungen aufzuweisen. Sie treten an ihnen auf wie die sinnlichen Qualitäten und zeichnen sich nur dadurch von diesen aus, daß sie notwendig und unbedingt auftreten müssen. Ihre Arten lassen sich denn auch dadurch beschreiben, daß von den unerheblichen zufälligen Qualitäten der Erfahrung abgesehen wird.

Das ist der Weg, auf dem solche Formen der reinen Vernunft — wenigstens nach Kant — festgestellt werden können.

Analog müßte auch in der praktischen (ethischen) Philosophie verfahren werden. Es müßten also die verschiedenen Motivationen des Willens durchgeprüft und nachgesehen werden, ob darin gewisse Eigentümlichkeiten sind, die stets und notwendig vorhanden sind, gleichgültig auf welche Begehrung sich der Willen richtet. Das wären dann subjektive Formen des Willens a priori.

Aber solche Formen des Willens findet Kant nicht. Man könnte meinen, daß er in der Verstricktheit eines jeden Gegenstandes der Begehrung innerhalb eines Systems einer allgemeinen Gesetzgebung diesen allgemeinen Charakter des Willens erblickte: also darin, daß bei jeder Motivation der Wille auf Herstellung eines den jeweiligen Gegenstand einschließenden Systems der allgemeinen Ordnung gerichtet sei. Aber dies entspricht nicht der Absicht Kants. Kant geht ja — leider — als echtes Kind seines Zeitalters von dem negativen Begriffe der Freiheit aus. Jede materielle Bedingtheit des Willens durch ein Ziel der Begehrung, sei dieses auch die Herstellung einer allgemeinen gesetzmäßigen Ordnung, erscheint ihm deshalb als eine Gebundenheit, die dem Willen der Charakter der Sittlichkeit raubt. Auf ein Willensziel als etwas Empirisches will er also bei Begründung der Sittlichkeit nicht blicken. Er würde auch in der Tat bei Setzung eines solchen allgemeinen Ziels des sittlichen Wollens nicht von einer Form des Willens sprechen können. Das System der allgemeinen Ordnung der Gegenstände der Begehrung mag allerdings als ein formales erklärt werden. Als solches hat es aber nichts mit der Begehrung zu tun, sondern ist nichts weiter als der auf dem Kausalgesetz beruhende Zusammenhang der Welt. Dieser ist Form der Erkenntnis und bedarf der Objektivation der Erfahrung. Eine Form des Willens ergibt er nicht. Er ist überhaupt kein Motiv des Willens. Mit dem Willen tritt der Zusammenhang der Welt vielmehr nur als Inhalt in Verbindung, nachdem er sich als Welt der Erfahrung objektiviert hat. Wir gelangen also mit dem systematischen Zusammenhang der Gegenstände der Begehrung zu einem empirischen Inhalt, auf den Kant es gerade bei der Begründung der Sittlichkeit nicht anlegen will. So sieht sich denn Kant gezwungen, in der Ethik völlig die Methode, die er in der Kritik der theoretischen Vernunft angewandt hat, zu

verlassen. Er durchmustert nicht die verschiedenen Motivationsarten, um eine unfortdenkbare Seite derselben zu finden. Sondern er verwirft sämtliche auf einen Gegenstand gerichteten Bestrebungen als solche schlechtweg, weil diese wegen des empirischen Gegenstands allesamt nicht notwendig sein könnten.

In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", der noch ungeklärten Vorarbeit zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft", spricht Kant allerdings von einem Zweck des kategorischen Wollens, der dessen Materie sei. Dieser „Zweck" ist aber nicht etwas an der Erfahrung Festgestelltes, das als Allgemeines und Notwendiges den Willensakten anhaftete. Kant selbst unterscheidet scharf den „Zweck" des Sittlichen von sonstigen Zwecken, die als zu bewirkende Zwecke Motive des Handelns sind. Um alle diese letzten Zwecke, die allein „wecke" nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch heißen, soll es sich nicht handeln, sondern einzig und allein um die vernünftige Persönlichkeit als Selbstzweck, die Gegenstand der Sittlichkeit sei. Kant spricht hier nur im ganz uneigentlichen Sinne von einer Materie des Wollens, da er in Wahrheit nur wiederum die Vernunft selbst als Form meint, insofern diese die Herrschaft der Interessen und der Gegenstände der Begierde über das Wollen ausschließt. Dieser „Zweck", der in der Persönlichkeit gelegen ist, ist also nichts weiter als die bereits als „Form" dargestellte Vernunftform der Allgemeingültigkeit der Sittlichkeit. Mit den einzelnen Willensakten, ihren Zwecken und Motiven, hat er nichts zu tun und haftet diesen nicht als notwendiges Moment an. Von hieraus erhebt sich dann Kant zu der Idee eines Reiches der Zwecke, indem er die Kategorien der Vielheit und Allheit hinzuzieht. So ergibt sich aus der Vielheit der Persönlichkeiten die durch die Allgemeingültigkeit geordnete Vielheit. Aber auch diese, das Reich der Zwecke, ist nicht eine Ordnung, die den empirischen Willensakten als notwendig zu bewirkendes Ziel vorschwebte. Sie ist nichts weiter als die Form der begierdenfreien Vernunft, die als Vielheit gedacht ist. Sie ist also ein reines Gebilde der Vernunft als solcher, der intelligiblen Welt. Auf die Erlebnisse der empirischen Wollungen hat sie keinen Bezug und ist an ihnen weder als empirischer Bestand noch als Bestandteil a priori, als Bestandteil nichtempirischen Ursprungs, festgestellt oder zu denken.

Dieser ganze Versuch Kants, Zwecke oder eine Materie der Sittlichkeit zu konstruieren, ist ein Abweg von der formalen Idee der Kantschen Ethik, der in Wahrheit aber über den rein formalen Charakter nicht hinausführt. Von aller empirischen Wirklichkeit der Wollungen wird dabei stets abgesehen. Aus dieser wird kein Nachweis dafür entnommen, daß es einen Inhalt der Sittlichkeit a priori gebe. Auch „das Reich der Zwecke", die intelligible Ordnung der Vernunft, ist kein Moment des Willenslebens, von dem nach derjenigen Methode, wie Kant sie in der Kritik der reinen Vernunft versucht, Charakter a priori nachgewiesen wäre, da es nicht ein Gegenstand ist, auf welchen sich irgendeine Wollung richtet.

Kant hat sich somit jedes Weges beraubt, überhaupt etwas Notwendiges a priori in der Motivation des Willens nachzuweisen. In der Anschauung des Dings hat er Raum und Zeit, im Denken Begriff und Kategorien als notwendig abgeschieden. Die Willensmotivationen nach irgendeinem Gegenstande hin hält er dagegen für samt und sonders zufällig, so daß an ihnen nichts Notwendiges zu finden ist. Um doch ein a priori für die Sittlichkeit festzustellen, bleibt ihm daher nichts weiter übrig als die bloße Behauptung der Tatsächlichkeit einer Notwendigkeit.

Hierauf läuft in der Tat die ganze Darstellung Kants hinaus. Er behauptet: Alle Begehrungen seinen zwar nach Veranlassung und Gegenstand durchaus subjektiv und zufällig; aber es gebe doch einen Zwang zu gewissem Handeln, eine Notwendigkeit gewisser Motivation. Er bringt da das Beispiel: es sei eben eine Tatsache, daß man nicht falsches Zeugnis ablegen dürfe, gleichgültig gegen wen und worüber. Die Notwendigkeit wird hier also als seelische Tatsache behauptet, ohne daß sie an einzelnen Wollungen als Element oder Form derselben aufgewiesen werden könnte, wie dies hinsichtlich der Formen theoretischer Erkenntnis an den Dingen und deren Erkenntnis versucht worden ist.

Es ergibt sich also, daß Kants ganze Beweisführung unnütz und allein maßgebend die Behauptung einer seelischen Tatsache ist, die durch die Bezugnahme auf das Empfinden oder Gewissen des ehrlichen Menschen auch für einen anderen als den Schriftsteller selbst glaubhaft gemacht werden soll. Dieser Begriff des a priori

ist ein gänzlich anderer als der in der „Kritik der reinen Vernunft" angewandte.

Wenn Kant immer sagt, das Indiz des Sittlichen müsse ein formales und nicht ein materielles sein, weil die Vernunft a priori von allem Empirischen absehe und nur formale Regeln aufstellen könne, so ist dies ein Fehlschluß, der mit dem Beweisergebnis anfängt. Nicht aus der Vernunft kann das Formale des Sittlichen abgeleitet werden. Sondern die Vernunft müßte selbst erst aus den Akten der einzelnen Wollungen als praktisch vorhanden, das heißt als Regel- und Gesetzgeber des Willens, festgestellt werden. Läßt sich aber an den einzelnen Bestrebungen nicht ein allgemein notwendiges Element derselben feststellen, so ist nicht bewiesen, daß die Vernunft überhaupt für den Willen vorhanden, daß sie sein Gesetzgeber ist. Es bleibt dann bloß noch übrig, die Gesetzgebung der Vernunft als Tatsache des Gewissens zu behaupten, wobei das Wort „Vernunft" nur noch von den Umständen unabhängiger, absoluter Zwang bedeuten kann.

Dieser absolute Zwang bedeutet aber eine These ganz anderer Art als diejenige Notwendigkeit, von der Kant in der Kritik der reinen Vernunft handelt. Am deutlichsten erhellt der Unterschied am Inhalt beider Tatbestände. Zwar soll es sich auch in der theoretischen Erkenntnis nicht um Inhalte, sondern nur um Formen handeln. Doch sind diese mannigfaltig je nach dem Erkenntnisakt, an welchem sie als Notwendiges aufgefunden wurden. Es gibt solche Formen der Anschauung und Formen des Verstandes, je danach ob sie aus den Anschauungen oder aus den Urteilen gefunden werden. Der Zwang wird aber nicht aus den Willensakten als notwendiger Bestandteil derselben gefunde . Es gibt deshalb nur eine einzige Form des Zwanges, soviel verschiedene Willensakte es auch geben mag.

Die Notwendigkeit setzt immer etwas Notwendiges voraus, das sich unter den Zufälligen findet und dort wissenschaftlich festgestellt werden kann. Vom Zwange läßt sich nicht sagen oder wird wenigstens bei Kant nicht gesagt, worin das Zwingende besteht. — Der Zwang ist einfach die ungeklärte seelische Tatsache des Müssens, etwas Instinktähnliches und Blindes. Es läßt sich überhaupt nur seine Tatsächlichkeit, und nichts weiter über ihn, behaupten. Wäre sich Kant darüber klar geworden, daß

seine einzige Beweisgrundlage die Tatsache des Zwangscharakters des Gewissens sei, so hätte er auch die sittliche Regel der allgemeinen Gesetzmäßigkeit nicht aufstellen dürfen, sondern annehmen müssen, daß ein Prinzip der Sittlichkeit nicht feststellbar sei. Zu seinem Grundgesetz der Sittlichkeit gelangt Kant nur dadurch, daß er in einer — wie wir gesehen haben — unzulässigen Weise die Vernunft als solche und deren Freiheit zur Grundlage der Darstellung nimmt, während aus der psychischen Eigentümlichkeit des absoluten Zwangs des Gewissens sich ein Grundgesetz nicht ableiten und bestimmen läßt.

In der Kritik der reinen — theoretischen — Vernunft geht Kant nicht von der Vernunft und deren Eigenschaften aus. Dieses Verfahren würde er dort als völlig verfehlt verwerfen. Die theoretische Vernunft ist ja nach Kant nichts Selbständiges an sich. Ihre transzendente Behandlung führt zu „dialektischem Schein". Die theoretische Vernunft hat nur transzendentale Bedeutung. Sie kann deshalb nur an der Erfahrung erkannt und stets nur mit Beziehung auf diese vorgestellt werden. Nur durch die Beziehung auf die Erfahrung erhält sie einen Inhalt.

Da überhaupt nur auf diese Weise „Vernunft" feststellbar ist, jeder andere Vernunftinhalt aber dialektischer Schein ist, so könnte auch die praktische Vernunft nur in demselben Sinne verstanden werden und nur in dieser Bedeutung formalen Charakter haben. Dennoch beginnt Kant diesem Grundsatz zuwider in der Kritik der praktischen Vernunft — um mit Kant selbst zu sprechen, mittels eines salto mortale — mit der transzendenten Vernunft an sich. Es gibt eine Freiheit, ist hier sein Fundamentalsatz. Diese Freiheit ist aber nicht in der Welt der Erfahrung denkbar, da diese völlig dem Gesetze der Kausalität unterliegt. Die Freiheit ist also ein Bestandteil der intelligiblen Welt. Von dieser intelligiblen Welt als etwas Selbständigem geht er aus, und so macht es ihm keine Schwierigkeiten mehr, von einem Formalen an sich zu sprechen, das unabhängig von aller Erfahrung Gesetze gibt, also Gesetze, die sich nicht auf Erfahrung — auf Gegenstände der Begehrung — beziehen, sondern die Allgemeingültigkeit als ihren eigenen eingeborenen Inhalt, also als den Inhalt des formalen Intelligiblen, haben. Gerade dies aber widerspricht dem von Kant festgestellten wahren Wesen der Vernunft. Die Vernunft, sofern sie nicht dialektischer Schein ist, hat nicht fertige

Gesetze in sich, die eigenen Inhalt haben; sie empfängt den Inhalt vielmehr von der Erfahrung. Ebenso wie Raum und Kategorien die Erscheinungen umfassen und insofern Formen derselben sind, müßte auch das Sittengesetz nicht als bloßer abstrakter Zwang definiert werden, sondern als Zwingendes, welches das Gezwungene umfaßt und an diesem erklärt wird.

Es ist deshalb unmöglich, ein Grundgesetz der Sittlichkeit, nämlich das Gesetz der allgemeinen Gesetzlichkeit der Handlung, aus der reinen Vernunft abzuleiten, anstatt es an den Begehrungen oder Wollungen zu finden. Das Grundgesetz muß ein Gesetz für die Begehrungen sein, da die Vernunft den Begehrungen eine Regel vorschreiben muß. Die Behauptung, daß die praktische Vernunft die Begehrungen sämtlich als egoistisch verwerfe, ist genau so widersinnig wie etwa die andere Behauptung wäre, daß die Kausalität die sinnlichen Qualitäten ablehne. Wenn Kant aus der reinen Vernunft allein ein sittliches Grundgesetz ableitet, so kann dies nur eine dialektische Erschleichung sein. In der Tat hält auch das allgemeine Grundgesetz eine Probe nicht aus. Es ist nicht einzusehen, wie irgendein angeblich unter das Grundgesetz fallendes Gebot, zum Beispiel das Verbot, falsches Zeugnis abzulegen, aus der reinen Vernunft als einem bloßen Vermögen zu wollen soll hergeleitet werden können. Aus der allgemeinen Freiheit ergibt sich weder die Rücksicht auf das Wohl der Menschheit, noch wird durch sie die allgemeine Herrschaft des reinen Egoismus ausgeschlossen. Aus dem Kantschen Grundgesetz läßt sich daher nichts herleiten. Es fehlt überhaupt jede Beziehung des in Wahrheit nur logischen Prinzips zu irgendwelchen Willensakten. Aus der formalen Freiheit ergibt sich kein einziges Gebot des Handelns. Besteht das als Beispiel angegebene Verbot und wird es vom sittlichen Menschen anerkannt, so ist dies eine Tatsache, die aus einem formalen Vermögen ebensowenig folgt, wie die kausale Verknüpfung aus dem theoretischen Vermögen der Vernunft — ohne Zuhilfenahme irgendeiner Anschauung — folgt.

Die Tatsache jenes sittlichen Verbots enthält zugleich die Abweisung der widersprechenden Bestrebungen des egoistischen Interesses. Auch dieser Anspruch auf Geltung und Überordnung ist aus dem formalen Vermögen der reinen praktischen Vernunft nicht zu erklären. (Schluß folgt.)

IX.

Thales und der Magnetstein.

Von

Dr. **Frankl.**

In meiner Arbeit, „Die Seele des Magnetsteins“ (Annalen der Naturphilosophie X, 123ff.) habe ich drei Interpretationsmöglichkeiten des thaletischen Satzes aufgezählt, wie ihn Aristoteles, de anima A_2 405a 19 „*ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸ σίδηρον κινεῖ*“ anführt.

Die erste Interpretation betrachtet das magnetische Bewegungsphänomen isoliert, stellt die „wirkende“ Ursache der Bewegung des Eisens im Magnetstein fest und nennt sie *ψυχή*. Sie ist die einfachste Interpretation.

Die zweite betrachtet es in Vergleich mit Bewegungsphänomenen an Lebendigem und läßt in der Wahl der Bezeichnung *ψυχή* eine Analogie zum supponierten Bewegungsprinzip bei Lebendigem festgestellt sein. Diese Betrachtungsweise, schrieb ich dort, „dürfte der historisch Thaletischen am nächsten kommen“.

Die dritte Interpretation geht von einer Gegenüberstellung des magnetischen Bewegungsphänomens und eines Phänomens der Ruhe des Eisenkörpers aus, wobei an die Stelle des Magnetsteins ein für hilfsmittellose Wahrnehmung diesem gleicherscheinendes Mineral gesetzt ist. Es ergibt sich daraus, daß die „wirkende“ Ursache des Bewegungsphänomens in etwas liegt, das außerhalb der hilfsmittellosen sinnlichen Wahrnehmung steht. Diese Interpretation ergab sich als die wirklichkeitstheoretisch bedeutsamste.

Es ist bekannt, daß Aristoteles die Ansichten seiner Vorgänger soweit und in solcher Form zu überliefern pflegt, als und daß sie

ihm Anhaltspunkte für seine auf Kritik basierende Forschung ergeben.

Das, was ich nunmehr für die historisch richtige Interpretation jener Stelle halte, ist keine neue Interpretation, die als vierte zu den aufgezählten dreien hinzukäme, sondern eine bestimmte Nuancierung der zweiten[1]), so daß ich also meine damalige Charakteristik derselben aufrecht erhalte.

Ist aber wirklich jene Nuancierung der zweiten Interpretation die, die am treuesten den Gedanken des Thales wiedergibt, so bietet sie in demselben sowohl ein Beispiel für die Langlebigkeit philosophischer Probleme[2]) (es ist das Problem der actio transiens, der auf etwas außerhalb des Tätigen Liegendes übergreifenden Tätigkeit, dem Lotze — ich meine freilich, nicht ganz mit Recht — eine fast zentrale Rolle in seinem Philosophieren zuweist), und die, wie mich dünkt, neue Erkenntnis, daß der Hylozoismus mindestens der des Thales mit dem, was man mit Tylor als Animismus bezeichnet, in Verbindung steht.

Das magnetische Bewegungsphänomen ist zum mindesten für die Sinne ohne Hilfsmittel eine „Wirkung in die Ferne", in eminentem Sinne eine actio transiens, wobei freilich die actio als Tätigkeit mythische[3]) (d. h. auf Auffassung von Eindrücken als durch Ausdrücke bedingte) Zutat sein mag. Was Wunder, wenn sich Thales hierbei sagte, solche Fernwirkung könne nicht einen Körper als solchen zum Agenten haben, dieser sei vielmehr im seelischen Bestandteil des Magnetsteins zu suchen, der wie er in andern Wesen deren Selbstbewegung zustande bringt, so hier einen fremden Körper, das Eisen, durch seine essentielle oder bloß dynamische (virtuelle) Gegenwart sich mittelbar oder unmittelbar unterwerfend zur Bewegung bestimmt. — Um diese Interpretation richtig zu würdigen,

[1]) Ev. auch der dritten, ja auch der ersten.

[2]) Das metaphysische Forschen stand Jahrhunderte hindurch vielfach unter dem Einflusse der anregenden Vormeinung, eigentlich legitim sei nur die actio immanens, wie das Erkenntnistheoretische unter dem beherrschenden Gedanken, eigentlich legitime erkenntnis sei nur Selbsterkenntnis (Empedokles).

[3]) S. Frankl, Arthur Schopenhauers Philosophie in Arch. f. Gesch. d. Phil. XXXII, 1, S. 42 f.

muß man im Auge behalten, daß das Zitat die in Betracht zu ziehende, ψυχή ausdrücklich dem Magnetstein zueignet. —

Sollte Thales erkannt haben, daß jedes wenigstens im Materiellen sich betätigende Wirken ein transeuntes (übergehendes) ist[1]), sollte er im magnetischen Bewegungsphänomen nur ein besonders eklatantes Beispiel dafür und damit für Allbeseeltheit erblickt haben, wofür einiges[2]) spricht: so läge darin ein nicht geringer Fortschritt im Naturerkennen trotz manchem anderen (eben dem Animinus gegenüber, der hierin allerdings überwunden zu werden beginnt), das ich nicht dafür halten möchte.

Explizit dargestellt wäre sonach der historisch thaletische Gedankengang, der jenem Zitat bei Aristoteles zugrunde liegt, wohl folgender:

Was in dem, was sich nicht von selbst bewegt (Eisenstück) Bewegung in distans hervorruft, ist kein Körper als solcher. Ein solcher könnte höchstens, wenn er selbst, gleichviel woher, in Bewegung ist, durch Stoß bewegen; sondern Seele.

Nun bewegt aber anscheinend der Magnetstein in distans das Eisenstück. Das wird dadurch gezeigt, daß der Magnetstein in seiner so bewegenden Rolle nicht durch beliebiges anderes ersetzt werden kann.

Der Magnetstein also, der jenes Eisenstück aus der Ferne bewegt, bewegt es nicht, sofern er Körper ist, sondern die ihm innewohnende Seele bewegt ihn.

[1]) S. Frankl, Zur Lehre von der Kausalität in Ann. d. Naturphilos. VIII, 291f. Vgl. dagegen Meinong, Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes, Sitzungsberichte d. kais. Akad. d. Wiss., Wien 189, 4, S. 45 mit 77 — —, wogegen im Sinne des Prinzips der Definitionsfreiheit nichts zu erinnern ist.

[2]) πάντα πλήρη θεῶν εἶναι Ar. deanima A 5, 411a 7 τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες Aet. I 7, 11 (D 301).

X.

Wilhelm Schuppe

(1836—1913).

Ein Gedenkblatt zu seinem zehnjährigen Todestage

von

Albert Pagel.

Am 27. März sind zehn Jahre seit dem Ableben Wilhelm Schuppes verflossen. Es ist um so mehr Pflicht der Dankbarkeit und Pietät, dieses bedeutenden Logikers und Erkenntnistheoretikers zu gedenken, als seine Lehre infolge der schwierigen Schreibweise Schuppes bei seinen Lebzeiten einerseits nicht recht beachtet und gewürdigt worden, anderseits schwerem Mißverständnis ausgesetzt gewesen ist. Schuppes Lehre besitzt weit mehr als bloß geschichtliche Bedeutung. Schuppe geht von der Mangelhaftigkeit der traditionellen Logik aus. Die wahre Logik hat nach Schuppe die Aufgabe, „die letzten Elemente und ihre Verbindungen, alle die rudimentären Denkakte, welche jeder, auch der einfachste Begriff in sich schließt und voraussetzt", aufzusuchen. „Die konsequente Fortsetzung dieser Analyse ist Erkenntnistheorie." Es hat, lehrt Schuppe, nie eine Logik gegeben, die unabhängig gewesen wäre von gewissen, grundlegenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Weil man sich dessen vielfach nicht bewußt wurde, ergaben sich jene Inkonsequenzen und Widersprüche, die in der Folge Anlaß zu Scheinproblemen und verkehrten Fragestellungen geworden sind. Mit dieser Einstellung reiht sich Schuppe geschichtlich zunächst in den Gedankenkreis ein, der für die Bestrebungen zur Verbesserung und Erneuerung der Logik charakteristisch ist. Aber darüber hinaus gelangte er zu einem neuen System der Philosophie überhaupt. Er wurde zum Begründer der sogenannten

Immanenzphilosophie, deren Anhänger in wichtigen Punkten freilich sehr voneinander abweichen (vgl. hierüber von Schubert-Soldern in Wundts Philos. Studien, Bd. XIII). Schuppes Hauptwerk, seine erkenntnistheoretische Logik (Bonn 1878) ist durch die hier vollzogene Klärung der Begriffe und die abschließende Kritik der bekannten metaphysischen Systeme eine der bedeutsamsten Leistungen, welche die Philosophie der Gegenwart aufzuweisen hat. Die Grundgedanken des scharfsinnigen Denkers sind etwa folgende:

Die Denkobjekte lassen sich nur in der Abstraktion vom Denken selber trennen. Objektfreies, leeres Denken ist unmöglich, nicht minder wie Objekte, die nicht Objekt für ein Subjekt wären. Ich und Welt, Subjekt und Objekt sind notwendig zusammengehörig, stehen in begrifflicher Korrelation. Es ist unzulässig, von einer Welt „außerhalb" des Bewußtseins zu sprechen. Denn diese Rede impliziert ein räumliches Verhältnis, wie es zwischen der leiblichen Manifestation des Ich und den Dingen besteht, und führt überdies — in der Abbildtheorie — zu einer Verdoppelung der Wirklichkeit. „Die Frage, wie das Denken zu seinen Objekten komme, wie es es anfange, sie zu ergreifen, darf nicht gestellt werden." Anstatt dessen gilt es vielmehr (unter Vermeidung jedes Bildes aus der Welt räumlich-haptischer Verhältnisse), das „ursprüngliche Objektverhältnis" zu erkennen. Dieses Verhältnis ist undefinierbar und unbeschreiblich, weil es seinem Sinne nach über sich eine höhere Position nicht duldet. Wie es kein leeres Bewußtsein gibt, so gibt es auch nichts, das nicht Gegenstand des Bewußtseins oder, wie Schuppe sich ausdrückt, Inhalt des Bewußtseins wäre. Schuppe leugnet deshalb nicht die Realität der Welt, er ist nicht „subjektiver Idealist" im Sinne Berkeleys oder gar Solipsist. Schuppe leugnet nur jede transzendente Realität, jedes transzendente, bewußtseinsfremde Sein, das einen Widerspruch im Beisatz bedeute. Der subjektive Idealismus sieht nur die eine Seite der Korrelation Bewußt-Sein, er streicht, indem er nur Empfindungen gelten läßt, die Empfindungsinhalte und gelangt so zu einem absurden Ergebnis, wie sein Gegenstück der Materialismus, der nur Materie anerkennt und das Denken als deren Funktion zu erfassen sucht, doch hierbei die Materie als denkende und als gedachte, also die subjektive und objektive Seite begrifflich voraussetzen muß.

Weit entfernt davon, den „naiven Realismus" zu stützen, lehnt Schuppe selbstverständlich die „älteste und naivste Annahme" ab, daß die objektive Wirklichkeit ganz ebenso sei wie unsere Empfindungen, auch ausgedehnt, auch rot oder grün, rund oder eckig und dergleichen (Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, 2. Aufl. 1910, S. 11). Aber diese Aufklärung bedeutet für Schuppe doch nicht das Zugeständnis einer transzendenten, bewußtseinsfremden Welt, sondern lediglich die Notwendigkeit, im empirischen Ich, das als individuelles und empirisches die Quelle zahlreicher Irrtümer sei, ein reines Bewußtsein, das Bewußtsein überhaupt anzuerkennen. Dieses Bewußtsein überhaupt existiert nicht neben den Einzelbewußtseinen. Alsdann wäre es ja wiederum mit der Bedingtheit empirisch-realer Existenz behaftet. Anderseits aber ist das reine Bewußtsein doch auch wieder nicht bloß mit der abstrakten Allgemeinvorstellung „Bewußtsein" zu identifizieren. Das reine Bewußtsein ist Bewußtsein überhaupt, d. h. es ist mit dem speziellen, konkreten Bewußtsein nicht identisch, wohl aber seine Möglichkeitsbedingung. Doch soll die schwierige Lehre vom Bewußtsein überhaupt, die den Kernpunkt der Schuppeschen Erkenntnislehre bildet, hier nicht einer näheren Erörterung unterzogen werden.

Schuppes Grundlehre ist nicht gänzlich isoliert geblieben. Sie lebt zum Teil in Rehmkes bedeutungsvollem Neuaufbau fort, und ist anderseits in Rickerts Lehre vom „Gegenstand der Erkenntnis" enthalten. Rickert bleibt jedoch beim „immanenten" Standpunkt nicht stehen, sondern glaubt, daß es einen Punkt gebe, in dem das tot geglaubte „Transzendente" seine Auferstehung feiere.

Eine völlig mißverständliche Bekämpfung erfuhr Schuppes Lehre in Wundts Aufsatz „über naiven und kritischen Realismus" (Philos. Studien, Bd. XII). Wundts Einwände — sie sind in der Logik (Bd. I, 3. Aufl. 1906, S. 393f., 408) wiederholt — sind teils durch den in der Tat irreführenden Terminus „Bewußtseinsinhalt" veranlaßt, gründen aber tiefer in der ganzen Einstellung Wundts, der sich in seiner Polemik gegen Schuppe von einer Vermengung des metaphysisch-erkenntniskritischen Wirklichkeitsproblems mit der psychologischen Analyse der Wirklichkeitsvorstellung nicht freihält. Nur deshalb kann Wundt gegen Schuppe den Einwand erheben, das Prinzip der Immanenz sei „unfähig, nachzuweisen, wie

ein objektiver Erkenntnisinhalt überhaupt entstehen kann" (Wundt I, 3. Aufl., 06, S. 393). Und eben dieses empiristische Mißverständnis ist es, wenn Wundt gegenüber Schuppes „ursprünglichem Objektverhältnis" das primitive Bewußtsein ins Feld führt, das in der Dingvorstellung selbstverständlich eine Beziehung auf das Bewußtsein nicht impliziert. Endlich ist es ebenfalls eine Vermengung des systematischen und genetischen Standpunktes, wenn Wundt dem Erkenntnisgehalt die Art und Weise, ihn zu erarbeiten, ihn zu erkennen unterschiebt, indem Wundt die wahre Erkenntnis als mittelbare, als denkende Bearbeitung der „Tatsachen" herauszustellen sucht, als ob, wie Wundt tatsächlich unterstellt, es in der Konsequenz der Schuppeschen Lehre liege, den „momentanen Bewußtseinsinhalt" zur letzten Instanz zu erheben, der von Wundt als psychologische Fiktion allerdings mit Recht gekennzeichnet wird. Kein Wunder, daß Wundt die Korrelation von Denken und Sein, die er schließlich (um dem naiven Realismus zu entgehen) selbst zugestehen muß, in Schuppes Lehre in eine Aufhebung der Objekte umdeutet, als seien die Bewußtseinsgegenstände bloß Bestandteile des Bewußtseins, das Bewußtsein überhaupt aber eine Art deus ex machina wie der Berkeleysche intellectus infinitus.

Wundt hat übrigens gelegentlich selbst durchblicken lassen, wieviel er Schuppes selbständiger und unabhängiger Art gegenüber der traditionellen Logik verdankt (vgl. Logik 3. Aufl., Vorrede zur 2. Aufl., S. VI). Unseres Wissens ist dieser Punkt in der Literatur kaum gebührend gewürdigt. Aus dieser ist als Monographie das Buch von Pelazza zu erwähnen, Guglielmo Schuppe e la filosofia del' Immanenza, Torino 1914.

Schuppe war nicht nur ein gründlicher und tiefer, sondern auch ein ungemein vielseitiger Denker. Er hat seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt besonders für die philosophische Ethik und Rechtslehre fruchtbar zu machen gesucht. Diese beiden Gebiete verdanken ihm in vielen Punkten reiche Förderung. Was er für die Rechtsphilosophie bedeutet, habe ich vor zehn Jahren, anläßlich seines Ablebens (Zeitschrift f. pos. Philos., Bd. I. 1913, S. 171ff. u. Beiträge zur philos. Rechtslehre, 1914) zu zeigen mich bemüht. Mancher Einzelpunkt, in welchem Schuppe das Richtige getroffen hat, soll in systematischem Zusammenhange gelegentlich noch

hervorgehoben werden. Zahlreich sind Schuppes Schriften zur Rechtsphilosophie. Sie bildete in seinen späteren Jahren den Hauptgegenstand seiner wissenschaftlichen Beschäftigung und seiner akademischen Vorlesungen. Der Herausgabe seiner rechtsphilosophischen Vorlesungen konnte trotz des von Schuppe selbst lebhaft gehegten Wunsches infolge der Ungunst der Zeitumstände, obwohl mir die Anregung schon 1914 seitens der Familie durch Herrn Prof. Hoenigswald zuteil geworden war, noch nicht nähergetreten werden.

Von Schuppes Gedankenreichtum eine auch nur annähernd zutreffende Vorstellung zu vermitteln, ist im Rahmen unseres knappen Gedenkwortes weder möglich noch beabsichtigt. Nur wer sich in ernstem Studium in die Werke Schuppes selber vertieft und den lebendigen Strom der Erörterungen des Autors auf sich wirken läßt, vermag ein rechtes Bild zu gewinnen. Diese Erörterungen zeichnen sich dadurch aus, daß Schuppe vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt, niemals eine Schwierigkeit umgeht. Schuppe ist von der Art jener Gelehrten, die dem Leser die Aufgabe leicht machen, weit entfernt. Zugeständnisse an den Stil, im Interesse äußerer Abrundung, glatter Systematik und Architektonik liegen ihm weltenfern. Die Sache geht ihm über alles; moderne Autorenästhetik bleibt ihm fremd. So treten uns in seinen Werken die Gedanken selber in ihrer ganzen Urwüchsigkeit und Unmittelbarkeit entgegen.

Es ist der ganze Ernst der Wahrheit, von dem wir uns bei der Lektüre gepackt und durch sie sittlich erhoben fühlen. Und wir erkennen in dem Verfasser die schlichte, liebenswürdige Persönlichkeit eines Mannes, der niemals das Seine sucht, der erhaben über jede Eitelkeit nur der Sache dient. So verlohnt es sich der Mühe, zu seinen Werken zu greifen, in seinem Sinne den Problemen nachzugehen, seine kritischen Hinweise zu erwägen, und, will es glücken, auf dem Weg, den er gewiesen, die Philosophie und Wissenschaft in neuer fruchtbringender Einsicht zu fördern.

Rezensionen.

Platon-Literatur.

Von Professor Dr. Philippson, Magdeburg.

Eine Reihe auf Platon bezüglicher Schriften liegen mir zur Besprechung vor; ich beginne mit der bedeutendsten:

Paul Natorp, Platos Ideenlehre. Zweite durchgesehene und um den metakritischen Anhang Logos-Psyche-Eros vermehrte Ausgabe. Leipzig. Verlag von Felix Meiner, 1922, VIII, 571 S.

Es ist bekannt, welch Aufsehen die erste im Jahre 1902 erschienene Ausgabe erregte. Während bis dahin fast alle unter den platonischen Ideen in Übereinstimmung mit Aristoteles übersinnliche Wesenheiten (transzendente Substanzen) verstanden hatten, suchte Natorp im Anschluß an Hermann Cohen zu beweisen, daß Platons Ideen keine Substanzen, sondern im Sinne Kants Begriffe, Gesetze oder Methoden unseres Denkens seien, durch die wir die Erfahrung erzeugten und deren Sein ihre Setzung im Urteile sei. Mit bewundernswertem Scharfsinn hatte er das gesamte Schrifttum Platons von diesem Gesichtspunkte aus durchforscht und auf Grund seiner Ergebnisse den Nachweis versucht, daß die Gespräche in der von ihm angenommenen Zeitfolge ihres Entstehens diesen kritischen Standpunkt mit wachsender Klarheit zum Ausdruck brächten und Aristoteles' gegenteilige Auffassung ein Mißverständnis sei. Der Eindruck, den das Buch des auch sonst schon in der Erforschung der klassischen Philosophie bewährten Verfassers machte, beruhte aber nicht nur auf der umwälzenden Neuheit seiner Auffassung, sondern ebenso auf der hinreißenden Wärme und Begeisterung für den großen Menschen, Denker und Dichter Platon, die es durchzog. Man fühlte, die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, war ihm nicht nur Verstandes-, sondern Herzenssache. Sein Idealismus war es, den er in dem Platons darstellte und verteidigte.

Trotzdem hat das Buch außerhalb der Marburger Schule fast einstimmige Ablehnung erfahren. Zum Teil mag daran, wie der Verf. jetzt meint, schuld sein, daß den Beurteilern, wenigstens den hauptsächlich philologisch geschulten, die Kenntnis des kritischen Idealismus besonders in seiner Marburger Gestaltung fehlte und anderseits, wie

ich hinzusetzen möchte, den Philosophen Zeit und Fähigkeit, sich in die oft so schwer verständlichen Gedankengänge des Griechen zu vertiefen. Immerhin bleibt es bemerkenswert, daß ein Kantianer wie Wilhelm Windelband, der doch sicherlich philosophische Schulung mit genauester Kenntnis des platonischen Schrifttums verband, wenigstens in seinem mir allein vorliegenden „Platon" (Stuttgart 1901) nichts von einem kritischen Sinne der Ideen bei ihm entdeckt hat, sondern S. 81 ganz im Einverständnis mit Aristoteles sagt: „So werden die Ideen für Platon zu immateriellen Gestalten und Wesenheiten: sie bilden eine eigene, höhere Welt neben der wahrnehmbaren Körperwelt" und S. 74 ausdrücklich die kritische Auffassung der Ideen ablehnt: „In der Antwort auf diese Frage (nach der Erkenntnis der Begriffe) zeigt Platon die eigentümliche Gebundenheit des gesamten antiken Denkens, welche die Vorstellung von einer schöpferischen Energie des Bewußtseins nicht aufkommen ließ".

Die Hauptsache aber ist, daß, wer Natorps Buch, wie er es mit Recht verlangt, immer an der Hand der platonischen Schriften aufmerksam prüft, von Seite und Seite sich mehr überzeugt, daß das, was er in ihnen findet, nicht darin steht, daß nirgends der „reine Methodenbegriff der Ideen" von Platon auch nach dem Sinne ausgesprochen ist, daß Natorp ihn auch nur hineindeuten kann, indem er zahlreiche Rückfälle in eine substantielle Auffassung der Ideen zugibt und Äußerungen, die ihrem Wortlaute nach diese Auffassung klar zum Ausdruck bringen, umdeutet, für Metaphern oder dichterische Umschreibungen, wohl gar für Ironie und spöttische Zurückweisung der Substanzfreunde erklärt. Hier nur einige Beispiele: Nach Natorp sind die Ideen Begriffe, Methoden der Wissenschaft. Aber schon im Gastmahl 211a wird aufs entschiedenste erklärt, das Schöne an sich *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*, womit es natürlich nicht, wie Natorp S. 176, 2 meint, im Widerspruch steht, daß jenes für den Gegenstand der Wissenschaft erklärt wird; und daß seine Deutung, es sei nicht eine (*τις*) Wissenschaft, sondern die Wissenschaft, falsch ist, ersieht man daraus, daß Platon im Timaios 51c die Meinung derer verwirft, die das *εἶδος νοητόν* für *οὐδὲν πλὴν λόγος* erklären. Am schärfsten aber lehnt Platon eben diese „kritische" Auffassung der Ideen als Begriffe und wissenschaftliche Methoden im siebenten Briefe ab, dessen bedeutungsvolle Erklärungen N. merkwürdigerweise in der ersten Ausgabe überhaupt nicht berührt. Da heißt es 342aff.: Durch dreierlei gelangen wir zum Wissen der Wesenheiten (*τῶν ὄντων*), z. B. des Kreises 1. *ὄνομα*, 2. *λόγος* (Urteil, im bes. Definition), 3. *εἴδωλον*. Das Vierte, das zu den Wesenheiten in Beziehung steht, ist die *ἐπιστήμη* selbst, das Fünfte das *γνωστὸν ἀληθές* an sich (*αὐτὸ*). Von dem Vierten, das er 342c näher als *ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα* bezeichnet, sagt er nun, daß alles dies als eins zu setzen und nicht in Lauten (*ὄνομα*), nicht in körperlichen Gestalten (*εἴδωλα*), sondern in den Seelen beruht (*ἐν ψυχαῖς ἐνόν*), wodurch offenbar ist, daß es ver-

schieden ist von dem Wesen (φύσις) des Kreises an sich und den vorher genannten drei (ὄνομα, εἴδωλον, λόγος), aber daß dem Fünften (dem ἀληθές) der νοῦς am nächsten steht. Das Wahre, nach unserer gewöhnlichen Bezeichnung die Idee, ist also nicht Begriff und Wissenschaft, und hat sein Sein nicht im Bewußtsein (ἐν ταῖς ψυχαῖς) wie Wissen, Vernunft und wahre Meinung. Was aber vom Kreise, gilt von allen Ideen, mögen sie Eigenschaften oder Gegenstände mathematischer, natürlicher, technischer, sittlicher oder seelischer Art sein. Wenn also N. S. 179 sagt, die Ideen seien Erzeugnisse unseres Bewußtseins (und er setzt dieses = ψυχή), so wird das aufs unzweideutigste durch unsere Stelle widerlegt, nach der die Wissenschaft zwar ἐν ταῖς ψυχαῖς ist, aber die Idee von ihr verschieden ist. Ich hätte mich dafür noch näher auf den Parmenides berufen können. Denn hier versucht der jugendliche Sokrates der Kritik, die Parmenides, d. h. nach der richtigen Ansicht Natorps Platon selbst an der substanziellen Auffassung der Idee übt, dadurch zu entgehen, daß er 132b diese als νόημα zu deuten vorschlägt, die nirgends anders entsteht als ἐν ψυχαῖς, als im Bewußtsein. Aber diese Deutung wird aufs entschiedenste verworfen; denn die Idee sei nicht νόημα, sondern ein νοούμενον, ein Gegenstand des νόημα und somit ein ὄν. Vergebens klammert sich N. an den Plural ψυχαῖς: sie dürfe, erklärt er S. 238, nicht in den vielen „Bewußtseinen", sondern im Bewußtsein überhaupt gesucht werden. Aber wir sehen ja, daß Platon von der Wissenschaft im siebenten Briefe ebenfalls sagt, daß sie ἐν ταῖς ψυχαῖς sei, womit er doch wohl nicht sagen will, daß sie in den vielen „Bewußtseinen" sei. Wir können uns aber zur Widerlegung dieser Umdeutung auf den Parmenides selbst berufen, der 133c, also im Anschluß an die vorige Stelle, rund heraus erklärt, daß jeder, der eine Wesenheit οὐσία (Substanz) an sich setze, zugestehen müsse, erstens, μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν (in unserem Bewußtsein). πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔτι εἴη; gibt Sokrates zu[1]). Deutlicher, denke ich, konnte

[1]) Es geht aus dieser wie aus der vorigen Äußerung deutlich hervor, daß der jugendliche Sokrates nicht nach Natorp die vermutlich falsche Auffassung der Ideen als Substanzen vertrete, und Parmenides die richtige, eigentlich platonische ihrer Methodenbedeutung. N. selbst bezeichnet das Gespräch richtig als eine akademische Seminarstunde. In einer solchen sind nach meiner Annahme von älteren Schülern, besonders Aristoteles, Bedenken gegen die Ideenlehre in jeglicher Auffassung erhoben. Platon-Parmenides gibt die Schwierigkeiten zu, behauptet aber, daß ohne die Ideen ein Erkennen unmöglich sei. Die Schwierigkeiten zu heben, bedürfe es dialektischer Übung, und eine solche stellt er dann mit eben diesem Aristoteles (137c) an, aus deren Inhalt man sich hüten muß, zu viel Positives entnehmen zu wollen; sie ist vor allem eine Denkübung.

Platon die kritische Deutung der Ideen, als Verfahrungsweisen unseres Bewußtseins nicht ablehnen und ihre substantielle Bedeutung betonen.

Aber ebensowenig wie die platonischen Ideen ein Sein nur im Bewußtsein, im Urteilen haben, besteht ihre hauptsächliche Funktion in der Gestaltung und Erkenntnis der Erfahrung. Denn vom Menon und Phädon bis zum Timaios und Philebos wird immer wieder betont, daß es vom Werden und Erscheinen kein Wissen, sondern nur ein Meinen gibt, ihr Erkennen erreicht, wie es im Timaios immer wieder heißt, nur den Grad der Wahrscheinlichkeit, nicht den der Wahrheit. Natorp kann denn auch nicht umhin, an zahlreichen Stellen seines Buches zuzugeben, daß viele Ausführungen Platons dem reinen Methodenbegriffe der Ideen widersprechen. Er erklärt das für anfängliche Schwankungen und gelegentliche Rückfälle in eine realistische Anschauung; denn er glaubt den kritischen Standpunkt überall als die eigentliche und in der späteren Zeit immer bewußter durchgeführte Anschauung Platons nachweisen zu können. Aber dieser Nachweis stützt sich bei ihm überall auf gewaltsame Umdeutungen. Ich kann auch hier nur Beispiele geben. So die Anamnesislehre. Bekanntlich ist nach dieser ein Erkennen (und Lehren) nur dadurch möglich, daß wir die Ideen des wahrhaft Seienden schon vor unserm Eingang in die Leiblichkeit ohne Vermittlung der Sinneswerkzeuge durch die reine Vernunft geschaut haben und wir sie im Leben an der Hand der sinnlichen Erfahrung durch die dialektische Methode in uns wiederfinden. Auf sie wird dann im Menon und Phaidon ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gestützt. N. muß S. 36 anerkennen, daß es sich hier nicht um eine „mythisch-mystische Einkleidung, eine dichterische Zutat" handelt, sondern in ihr eine „nicht unbedenkliche Abbiegung" von dem „Kerngedanken der Idee" liegt. Er nennt es eine „psychologische Wendung", der Platon mindestens zeitweilig nachgegeben habe. In Wirklichkeit aber hat sie erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutung. Denn nicht sie wird aus der Präexistenz der Psyche, sondern diese aus der Tatsache der Anamnesis abgeleitet. Diese Lehre besagt: Die Sinneswahrnehmungen haben nur das Werden, kein wahrhaftes Sein zum Objekt. Nun finden wir aber in uns die Begriffe, die nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringen und ein wahrhaftes Sein zum Objekt haben. Sollen diese Begriffe aber nicht leer sein, so müssen ihre Objekte das eigentliche Wahre sein, diese müssen ein Sein außerhalb der Sinnenwelt haben, und da wir sie im Leben mit den Sinnen nicht schauen können, müssen wir sie in einem körperfreien Dasein als reine Vernunftwesen geschaut haben. Wenn aber Platon die Anamnesis nach dem Phaidros dem Worte nach nicht mehr erwähnt, so doch der Sache nach noch im Timaios 41 e, wo es heißt, daß der Schöpfer die Menschenseelen auf die Sterne verteilte und ihnen die Natur des Alls zeigte. Und als mittelbares Zeugnis für ihre weitere Gültigkeit darf man sich auf die Tatsache berufen, daß Aristoteles noch nach dem Jahre 354, also kurze Zeit vor dem Tode Platons in seinem Eudemos die Lehre

von der Wiedererinnerung im Sinne seines Meisters näher zu begründen versuchte. Nur nebenbei bemerke ich, daß N. S. 130 mit Unrecht behauptet, daß für Platon der Gedanke einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode niemals bestimmendes Interesse gehabt habe. Wer möchte glauben, daß es ihm mit den immer erneuten Beweisen für die Unsterblichkeit der Einzelseele, deren letzter sich noch in den Gesetzen findet, und mit den aus dem Tiefsten seines religiösen Gefühls fließenden Schilderungen von dem Schicksal der Menschenseele nicht ernst gewesen sei, so sehr er sich bewußt war, daß die letzteren an Wahrheiten rührten, deren Einzelheiten dem Wissen entzogen sind. Und wenn sich N. auf das Gastmahl beruft, in dem Platon, anknüpfend an das überpersönliche Fortleben aller Lebewesen in der Zeugung und Gattung, den Menschen die Unsterblichkeit finden läßt in der Fortpflanzung der Gedanken des Ewigen, so bedeutet das für Platon hier wie schon im Phaidon eine Art der Unsterblichkeit, deren der Mensch schon im irdischen Leben fähig ist und die jene nach dem Tode nicht nur nicht aufhebt, sondern erst ermöglicht.

So wenig wie den Begriff der Anamnesis, hat N. in seiner ersten Ausgabe den der *αἰτία* in Platons Sinne von seinem damaligen kritischen Standpunkte aus deuten können. Wie eng beide verbunden sind, das zeigt der Menon, wo es 98a heißt: Die Meinung wird zum Wissen erhoben erst *αἰτίας λογισμῷ*, durch die Berechnung der Ursache, und das ist Wiedererinnern; also durch das logische Verfahren finden wir in uns die *αἰτία*, die wir vor dem Eingange der Seele in den Leib durch die reine Vernunftanschauung im wahrhaft Seienden erkannt haben. Aber während N. S. 46 richtig die Ursache (*αἰτία*) von dem Grunde (*λόγος*) unterscheidet, übersetzt er hier und sonst immer *αἰτία* mit Grund, denn er sieht in dieser nicht den Realgrund des Seins und Werdens, sondern den Erkenntnisgrund, der sich in der Verknüpfung der Begriffe im Urteile darstellt. Schon der Phaidon scheint mir aber das Gegenteil zu beweisen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele führt auf die weitere nach den Ursachen des Werdens und Vergehens (95eff.). Die Physiologen, sagt Sokrates-Platon, hätten immer nur auf Stoffursachen hingewiesen und ihn damit mehr verwirrt als aufgeklärt. Als er endlich bei Anaxagoras gelesen habe, die Vernunft sei die Ursache von allem, so hatte er gehofft, dieser werde nun nachweisen, daß die Vernunft alles aus dem Begriffe des Guten verursache, d. h. er würde den Realgrund gleich der Zweckursache setzen. Aber auch dieser habe ihn enttäuscht und habe anstatt aus der Vernunft alles aus stofflichen Ursachen abgeleitet. An die auf das Gute gerichtete Ursache, die er auch als *δύναμις* und *δαιμονία ἰσχύς* bezeichnet, habe niemand geglaubt. Und doch hätte er diese am liebsten sich weisen lassen. Da er aber sie weder selbst finden noch von einem anderen lernen könne, müsse er jetzt den *δεύτερον πλοῦν* zur Erforschung der Ursache darlegen, und dies ist, wie sich zeigt, die dialektische Methode, die zur Ideenlehre führt. Aus der Idee des Lebens, an der die Seele teil

habe, beweist er dann deren Unsterblichkeit. Natorp (S. 153) glaubt nun daß Platon die zweite Fahrweise gewählt habe, weil die erste ihm keine Methode eröffnet habe. Und das ist richtig. Denn sie führt ins Transzendente. Aber dabei bleibt erstens bestehen, daß die *αἰτία*, nach der gefragt wird, den Realgrund, nach Platons Ansicht die Zweckursache bedeutet und zweitens, daß er die Erkenntnis aus der Ursache als den sicheren, wenn möglichen Weg bezeichnet[1]). Und immer wieder weist er auf diesen hin. So sagt er wiederum im Staat 507dff., wie die Sonne den Sinnendingen nicht nur die Fähigkeit des Sehens und Gesehenwerdens, sondern auch des Werdens, Wachsens und Vergehens verleihe, so die Idee des Guten den Ideen (*τοῖς γιγνωσκομένοις*) nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch das Sein. Wir sehen, diese höchste Idee ist, gleich der Sonne in ihrem Gebiete, nicht oder nicht nur Erkenntnis-, sondern auch Realgrund, letzte Ursache. Es stimmt also nicht zu Platons Worten, wenn N. in ihr nur das letzte begründende Prinzip, den obersten Methodenbegriff der Dialektik sieht (S. 191ff.). Er selbst muß anerkennen, daß hier eine „leise Abbiegung" zur Anerkennung eines „existentiellen Prinzipes" vorliegt. Es ist aber wichtig, daß Platon diese höchste Zweckursache, die er ausdrücklich als *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, als transzendent bezeichnet, zwar näher darzulegen für den augenblicklichen Zweck ablehnt, aber nicht, wie im Phaidon, ein Wissen vor ihr zu haben leugnet. Vom Parmenides an sucht er mit immer erneutem Bemühen den Weg vom Übersinnlichen zur Welt der Erscheinungen, die ihm nun nicht mehr eine Welt des Scheines ist. Ja er nennt sie im Philetos sogar geradezu, wenn auch mit Einschränkung, *ὄντα* (23c *τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί* und 16c *τῶν ἀεί*[2]) *λεγομένων εἶναι* „das, von dem man gewöhnlich das Sein aussagt). Diese zerlegt er in vier Ideen (*εἴδη*). Die ersten beiden sind *τὸ πέρας* und *τὸ ἄπειρον*, die Ideen und der Raum, wie wir aus dem Timaios schließen können. Durch ihre Mischung entsteht die *μικτὴ καὶ γεγενημένη οὐσία* (27b) oder die *γένεσις εἰς οὐσίαν* (26d). Natorp versteht unter diesem Werden fälschlich (S. 321) die Bestimmung des Unbestimmten durch das Bestimmte im fertigen Urteil. Denn daß die *κοινωνία τούτων*, als welche Platon auf (25e) diese Mischung bezeichnet, keine logische, sondern eine wirkliche Bindung sein soll, zeigen die Beispiele, die Platon 25e—26c als solche *γενέσεις* vorbringt: Sie erzeugt durch Eintritt von Maß und Zahl in die Materie (d. h. nach dem Timaios in den Raum) die Natur der Gesundheit, in den hohen und tiefen Tönen, den schnellen und langsamen Tonfolgen die Musik, in den Kälte- und Hitzeerscheinungen die Mäßigung und Ausgleichung, die Jahreszeiten, Schönheit, Kraft, endlich in sittlicher Beziehung an Stelle der von unbestimmten Lüsten und Leidenschaften erfüllten Hybris und Schlechtigkeit Gesetz und Ordnung als

[1]) Auch im Philebos 19c bedeutet der *δεύτερος πλοῦς* einen Notbehelf; Sokrates wählt hier wirklich den *πρῶτον πλοῦν*.

[2]) Vgl. Sophist. 255e *τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι*.

Bestimmung. Das sind doch alles wirkliche Bindungen. Und wenn man auch vom kritischen, nach meiner Meinung undurchführbarem Standpunkte aus behaupten wollte, alle diese Verhältnisse erlangen erst durch das Urteil ihre Wirklichkeit, wo sagt das Platon mit einem Worte, und warum werden hier nur Erscheinungen vorgeführt, in denen Gleichmaß herrscht, während im Urteil auch solche begrifflich bestimmt werden, denen dies abgeht, Krankheit so gut wie Gesundheit, Mißklang wie Wohlklang, Laster wie Tugend? Auch Natorp wundert sich (S. 326) darüber, aber seine gezwungene Deutung hebt das Bedenken nicht im geringsten. Mangelhafte *γενέσεις εἰς οὐσίαν* entstehen auch nach Platon nicht durch mangelhafte Begriffsbestimmung, sondern durch die Widerstände, die nach dem Timaios die Materie (das *ἄπειρον*), nach den Gesetzen die böse Weltseele den Maßbestimmungen leisten.

Aber die Schwierigkeit steigert sich für Natorp im folgenden noch. Die *γένεσις εἰς οὐσίαν* aus dem Unbestimmten und dem Bestimmten setzt, wie Platon ausführt, als Bewirktes und Bewirkendes, eine *αἰτία* voraus, die er auch *τὸ δημιουργοῦν* nennt. Mit Recht fragt Natorp von seinem Standpunkte aus: Wozu dieses vierte Prinzip, da doch im Zusammentritte des Unbestimmten und der Bestimmung der logische Grund des Seins schon aufgezeigt zu sein scheint? Ja, wenn es sich nur um die Verknüpfung im Urteil handelte. Aber hier, wie allerorten, wird es klar, daß Platon das Werden als eine reale Verbindung von Idee und Materie meint. Da bedarf es zu solchem Werden einer Ursache, und diese kennen wir ja schon aus dem Staate als die Idee des Guten. Wenn Natorp S. 329 für diese höchste Idee, die der *αἰτία*, die Bezeichnung Substanz abweist, so hat er recht, denn Platon nennt zwar die übrigen Ideen immer *οὐσίαι*, also Substanzen, und zwar wirkliche, ewige im Gegensatz zu den erst aus den Ideen in ihrer Verbindung mit der Materie entstehenden vergänglichen, denen er im Phaidon und auch später oft überhaupt nur Werden, nicht Sein zuerkannte; aber die Idee des Guten steht auch, wie wir wissen, über dem Sein. „Gott weiß wohl, ob sie wahr ist", sagt er im Staate 517b; „ich sage nur, was mir scheint." Sie ist, wie Kant erklärt, unerkennbar, aber eine Forderung der Vernunft, für Platon jedoch eine solche nicht nur der praktischen, sondern auch der theoretischen

So setzt er denn hier und noch bestimmter im Timaios die *αἰτία* dem Demiurg und Zeus gleich und schwingt sich in dem letztgenannten Gespräche zu dem versprochenen Versuche auf, die *γένεσις εἰς οὐσίαν* d. h. die Entstehung der Welt durch die Einbildung der Ideen in die Materie durch den Weltschöpfer zu entwickeln. Natorp hat durchaus unrecht, wenn er das alles nur für Metaphern, Dichtung und Personifikationen hält. Wenn Platon hier 29d und sonst diese Weltschöpfung als *εἰκότα μῦθον* bezeichnet, so soll das kein Mythos in unserem Sinne sein; dieses Wort bedeutet bei ihm „erzählende Darstellung" im Gegensatz zur dialektischen Entwicklung, wie er denn gleich darauf (30b) dasselbe als *εἰκότα λόγον* bezeichnet. *Εἰκότα* „wahrscheinlich"

nennt er hier und immer wieder seine Darstellung, also nicht Erdichtung. Er ist überzeugt, daß der Vorgang so oder so ähnlich gewesen ist, daß aber auf diesem Gebiete des Werdens nur Wahrscheinlichkeit, nicht wie auf dem der Ideenerkenntnis Wahrheit zu erreichen ist, liegt an der sinnlich-geistigen Natur des Menschen. Über das Werden gibt es nur δόξαι, aber auch diese können wahr sein. Allein Gott hat über diese Dinge ein Wissen. Es rächt sich eben, daß Natorp hier Platon einseitig als Dialektiker zu sehen gesucht hat. Denn es ist falsch, wenn er ihn S. 322 einen Fanatiker der Methode nennt. In Platon überwiegt von vornherein der religiöse Denker; er ist Metaphysiker, nicht kritischer Idealist.

Doch ich breche ab. Es war bis zu dieser zweiten Auflage zu bedauern, daß Natorps Ideenlehre Platons, so weit ich weiß, keine eingehende Widerlegung gefunden hatte. Die Kritik wäre allerdings leicht zu einem Buche von gleichem Umfange wie das kritisierte ausgewachsen. Nun bedarf es ihrer nicht mehr. Denn die zweite Auflage bringt uns eine gleiche Überraschung wie die erste, eine Palinodie. Ich hatte schon in dieser Zeitschrift, Band 27, Heft 3, S. 345 von der Preisschrift S. Marcks gesagt, daß sie die beginnende Selbstauflösung der Marburger Platondeutung darstelle. Nun hat sie der Meister selbst vollzogen.

Schon in der Einleitung (S. VIII) erklärt er, daß der Fortgang seiner Platonforschung ihn in wesentlichen Stücken zu neuen Auffassungen geführt habe. Da sich diese in die alte Darstellung nicht verweben ließen, hat er letztere (abgesehen von einer erweiterten Behandlung des Sophistes) unverändert abdrucken[1]) lassen und das Neue, in einem metakritischen Anhange und einigen kurzen Anmerkungen vorgetragen. Mit letzteren haben wir uns hier zu beschäftigen. Die Änderung seiner Auffassungen Platons hängt offenbar mit einer solchen seiner eigenen philosophischen Anschauungen zusammen. Ich bedauere, daß mir die Selbstdarstellung seiner Entwicklung (Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. I, Leipzig, F. Meiner), ebenso wie sein: Über Platons Ideenlehre (Philos. Vortr. d. Kantges., Nr. 5, 1914) hier nicht zugänglich ist und muß mich daher auf seine Andeutungen an dieser Stelle beschränken. Sie zielen nach S. 466f. auf eine transzendente Einheit der Individualpsyche mit der Allpsyche, eine Anschauung, die er selbst als den Urgedanken der Mystik bezeichnet, wie er von Heraklit über Platon, Plotin, die Mystiker des ausgehenden Altertums und des Mittelalters, weiter über Leibniz zur Mystik der Nachkantianer und durch diese bis in unsere Gegenwart und alle Zukunft hinüberreiche. Damit hat er den Standpunkt der Transzendentalphilosophie, des kritischen Idealismus, der Erkenntnis nur als Gestaltung der Erfahrung durch Begriffe und Urteile a priori ansieht, ein Wissen vom Transzendenten aber ablehnt, verlassen; er

[1]) Ich habe schon oben die vorige Ausgabe immer nach der Seitenzahl der neuen angeführt.

ist ihm nur die eine Seite der Wahrheit, der Weg zu ihr, der aber über alle Erfahrung hinausführt.

Danach hat sich auch seine Auffassung der Ideenlehre Platons gewandelt. Er spricht zu Beginn des Anhanges (S. 459) von dem „inneren Abstand" zu seinem früheren Werke, von der Notwendigkeit einer „gänzlichen Umschaffung", die er einem späteren Werke vorbehält, während er hier nur Fingerzeige geben will. Leider tragen diese nicht nur in ihrem Inhalt, sondern bisweilen auch in ihrem Ausdrucke ein mystisches Gepräge, das zu deuten nicht immer leicht ist.

Deutlich aber spricht er S. 467, daß sich die Trennung des Mystikers Platon von dem Ideenlehrer, wie sie die erste Ausgabe durchführte, nicht aufrechterhalten lasse. Und dasselbe gilt von Platon als religiösem Denker und Psychologen. Es ist aber nicht so, wie Natorp es jetzt darstellt, als habe er damals diese Trennung als eine nur vorläufige durchgeführt. So sagt er in der ersten Ausgabe — um nur einiges anzuführen — von der Anamnesislehre im Menon S. 37: Man hat ihn (Platon) den Göttlichen genannt; aber was man so göttlich an ihm fand, ist vielleicht seine menschlichste Schwäche." Und vorher S. 36 erklärte er, man möchte fast schließen, daß er (Platon) die ganze mythisch-mystische Einkleidung dieser Lehre als dichterische Zutat angesehen wissen wolle. Und so hielt er diese psychologische Wandung für eine nicht unbedenkliche Abbiegung von der graden Bahn der Entwicklung des Kerngedankens der Idee. Er gestand S. 35 zu, daß Platon auch in seiner Terminologie oft nahegelegt habe, die Ideen als reine, körperfrei existierende Dinge zu betrachten. Aber dieses „Figment der Überdinge" sei eine Gefährdung des streng logischen Sinnes der Ideen. Immer wieder suchte er zu beweisen, daß das Sein der Idee, also ihr Objekt nur im Denken gesetzt sei (z. B. S. 77). Nicht anders sollte die höchste Idee, die des Guten im Staat, die mit der der *αἰτία*, dem Demiurg und Zeus des Philebos und Timaios zusammenfällt, einen rein logischen Sinn haben. Wenn sie daneben als kosmisches Prinzip, als wirkende Ursache, als etwas Existierendes erscheine, so sei das eine „leise Abbiegung". Aber das bleibe unerschütterlich bestehen, daß an der Idee des Guten als oberstem Methodenbegriff der Dialektik die Theologie gar keinen Anteil habe (S. 198ff.). Es ist also nicht richtig, wenn Natorp nun behauptet, diese rein logische Auffassung der platonischen Ideenlehre im Sinne einer kritischen Erfahrungslehre sei dort nur eine vorläufige gewesen. Denn die neue metaphysische oder, wie er sie nennt, mystische wird dort überall aufs entschiedenste abgelehnt.

Dieser Gegensatz zeigt sich aufs deutlichste in der Auffassung der Idee selbst. Hatte Natorp ihr früher jede Substantialität, jedes konkrete Sein abgesprochen, in ihnen nicht Dinge, sondern Methoden des Denkens gesehen, so erkennt er ihr jetzt ausdrücklich Substantialität zu. Während er S. 87 im Phaedon die Gefahr zu sehen glaubte, daß die Ideen im Sinne der Transzendenz als dinghafte Wesenheiten erschienen,

so mißt er ihr nun S. 501 substantielle, ja individuelle Bedeutung bei. Wenn Platon im Sophisten den Ideen Leben, Seele, Vernunft und Bewegung zuspricht, so hatte Natorp (S. 291) es für wunderlich gehalten, eine solche Lehre Platon selbst zuzuschreiben. Es sollte dies eine fremde Lehre sein. Jetzt aber sagt er selbst (S. 502), daß in der Entfaltung der Idee als echter Individualität in eine Unendlichkeit von Unterideen der Grund gelegt sei zu Leben, Seele, Vernunft, Erkenntnis in der Idee, „so wie es im Sophisten gefordert wird". Auch den Gesetzessinn der Idee faßt er jetzt wesentlich anders auf. Wie von den großen Naturforschern der Neuzeit, so soll auch von Platon die Idee als streng konkret, der Erscheinung immanent, wirksam aufgefaßt sein. Er nennt sie S. 473, wenn auch mit dem Bewußtsein, daß kein Name genügt, das Urkonkrete, Lebendige, Wechseldurchdringung Wechseldurchdrungenheit. So nähert er sie nach meiner Auffassung und mit Recht (schon Zeller hatte sie ähnlich als *δύναμις* gefaßt) dem Energiebegriff der neueren Physik.

Ebenso nimmt Natorp ausdrücklich seine früheren Ansichten über die *αἰτία* im Phaidon und Philebos, über die Idee des Guten im Staate zurück. Er findet in diesen Begriffen, in den *ἐπέκεινα* des Staates die letzte transzendente Einheit der platonischen Philosophie. S. 532 gesteht er seinen Kritikern zu: Es ist (in der ersten Ausgabe) „viel zu wenig damit gesagt, daß die Idee des Guten . . . nur das Gesetz des Gesetzes" . . . den „obersten Methodenbegriff" bedeute . . . An sich liegt das Gute oberhalb jedes Verfahrens . . . Sondern es rückt über das alles hinaus . . . zum *ἄρρητον* der „Sache selbst" (Plat. Ep. 7) . . . „Ich nenne es wohl das Ur- oder Allkonkrete". Und weiter (S. 533 u. f.) gibt er es auf in dem Prinzip des Grundes im Philebos nur das einheitliche Prinzip der Methode in allen Wissenschaften zu sehen. „Etwas von Substantialität kann diesem Grunde schwerlich abgesprochen werden. . . . Es ist das, was die Gesetze und der 7. Brief als das letzte Unsagbare, Übergegenständliche . . nur noch als „die Sache selbst" zu bezeichnen wissen. Meint man mit „Substanz" ebendies, so wäre dagegen nichts einzuwenden."

Ich begrüße diese neue Auffassung der platonischen Ideenlehre seitens Natorps aufs freudigste. Sie nähert sich nach meiner Ansicht nicht nur der bisher üblichen, sondern vertieft sie. Die starr dingliche des Aristoteles erscheint auch mir unzulänglich, so sehr auch das gegenständliche Denken Platons oft dazu Anlaß gibt. In Wahrheit steht der Formbegriff des Aristoteles der platonischen Idee sehr nah und ist aus dieser entwickelt. Auch das Ding an sich Kants ist ihr nächst verwandt. Ob man diese Anschauung mystisch zu nennen berechtigt ist, lasse ich dahingestellt. Sie beruht auf logischer Bearbeitung des Empirischen, endigt jedoch in Hypothesen, die in das Übersinnliche greifen, aber an ihrer Tauglichkeit, die letzten aus der Erfahrung abgeleiteten Begriffe zu begründen, sich bewähren. Daß daher die Hervorhebung der logischen Bedeutung der Idee, in der ersten Ausgabe ver-

dienstvoll war, gebe ich dem Verfasser durchaus zu. Die Idee hat aber zwei oder besser noch drei Seiten: Die entspricht einmal logisch betrachtet dem sokratischen Begriff; sie ist ferner metaphysisch-transzendenter Wesenheit und als solche wird sie von Platon auch mit Vorliebe als ὄν oder ὄντως ὄν bezeichnet, aber damit ist sie nicht eine Verdoppelung des sinnlichen, räumlich-zeitlichen Dinges, sondern vielleicht, wie Kant einmal andeutet, unseren seelischen Erlebnissen verwandt. Endlich bildet sie die Ursache und das wahre Sein der Sinnendinge, die sie nur unvollkommen in ihrer räumlich-zeitlichen, von unseren Sinnen abhängigen Gestaltung widerspiegeln. Über allem aber steht als Einheit des Seins und Werdens und als Ziel dialektischen Denkens die Idee des Guten, zweckgebend und -verursachend. Sie gilt Platon auch als höchste Gottesidee. Vielleicht stehe ich mit dieser Auffassung der jetzigen Natorps nahe.

Seine neue Auffassung hat Natorp andeutungsweise in dem Anhang unter der Überschrift Logos-Psyche-Eros zusammengefaßt. Ich habe im vorigen einiges schon daraus entnommen. Bedeutungsvoll scheint mir darin auch seine Erläuterung der platonischen δόξα. Sie fällt ihm nach ihrer einen Bedeutung mit der Intuition zusammen, in der die Seele kraft ihrer Urverwandtschaft mit dem Transzendenten die Wahrheit urplötzlich in begeisterter Scheu erfaßt, die aber, um ihrer Wahrheit gewiß zu werden, des λόγος, des dialektischen Verfahrens bedarf. So bildet sie ein Mittleres zwischen αἴσθησις und λόγος. Natorp hat damit Bedeutung und Grenze der Intuition im Sinne Platons, aber auch allgemeingültig richtiger erfaßt als manche Neuen, die die platonische Idee ganz in den Bereich der Intuition rücken wollen. Daneben ist aber — und Natorp hat das nicht genügend berücksichtigt — ihr eigentliches Gebiet da, wohin der Logos nicht reicht, im Felde des Werdens. Durch diesen erkennen wir die Ideen, über deren Einbildung in das Reich des Sinnlichen gibt es kein Wissen, nur ein Meinen; aber auch dies kann wahr oder, nach dem Timaios richtiger gesagt, wahrscheinlich sein. So ist der Entwurf eines Weltenstehens in diesem Werke zu verstehan. Aber diese δόξα steht der Intuition sehr nah. Am klarsten, wenn auch mit den kürzesten Worten ist alles dies im siebenten Briefe Platons 341 c—344 d angedeutet, besonders daß die intuitive Wahrheitsschau bei inniger gemeinsamer Beschäftigung mit der Sache plötzlich wie ein von einem überspringenden Funken entzündetes Licht aufflammt und kräftig dann sich selbst nährt. Darum hat Platon sein ganzes Denken — und das hat er schon ebenso im Phaidros ausgesprochen — nie in Büchern, sondern allein in seiner Schule entwickelt. Daher beziehen sich zahlreiche Verweise auf diese, nicht auf seine Schriften. Das hat auch Natorp nicht immer beachtet.

Wenn aber Natorp S. 486 meint, im Phaidros stehe der Rationalismus des zweiten Teiles in auffallendem Gegensatz zu dem ekstatischen Intuitionismus der zweiten Sokratesrede im ersten Teile, so beruht das auf einem Irrtum. Die Stelle, auf die er sich beruft (247 c—e) handelt

gar nicht vom menschlichen, sondern vom göttlichen Erkennen (*καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος. αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαὶ* ...). Die Seele Gottes erkennt allerdings das Sein durch Intuition (*νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ*). Für die anderen Seelen aber ist die *μανία*, das begeisterte Schauen, nur eine Vorstufe, die für Seher, Dichter usw. genügt, nicht aber für den Philosophen, der nach der ausdrücklichen Erklärung von 249bf. die Idee durch die *λογισμός* erschließen muß. Die Folgerung, die daher Natorp aus diesem vermeintlichen Gegensatz zieht, uns liege in unserem Phaidros eine zweite unausgeglichene Bearbeitung vor, fällt damit hin. Dasselbe gilt von seiner entsprechenden Beurteilung des Theaitet. Auch dieser ist die dramatische Wiedergabe einer Seminarsitzung, die den zündenden Funken noch nicht überspringen lassen, sondern den Zündstoff vorbereiten soll.

Dem Anhang läßt der Verf. noch eine Reihe Anmerkungen folgen, in denen er frühere Ansichten ergänzt oder zurücknimmt. Einiges habe ich schon berührt. Noch möchte ich auf seine Charakteristik des Sokrates (S. 514—519) hinweisen. Gegenüber den Einseitigkeiten neuerer Forscher, von denen die einen ihm alles zuschreiben, was Platon ihm in den Mund legt, und ihn so zum universalen Denker machen, die anderen ihn überhaupt nicht als Philosophen gelten lassen wollen, sondern nur als gottbegeisterten Sittenprediger, sieht er in ihm wieder den Rationalisten, den Begründer der Begriffsphilosophie, der aber ein Wissen nur auf dem Gebiete des menschlichen Handelns und Schaffens für möglich hielt, was aber jenseits der Erfahrung liegt, für Gegenstand nicht des Erkennens, sondern des Glaubens erklärte. Dieser Glaube an das Walten einer höheren Vernunft, die auch unser Sollen bestimmt, hat ihn auch mit der Überzeugung seines eigenen gottbestimmten Berufes verfüllt. Ob allerdings dem Sokrates, wie N. meint, schon der überempirische Ursprung der Sittlichkeit bewußt ward, ob das Wissen von seinem Nichtwissen sich auch auf die Erkenntnis der sittlichen Begriffe in diesem höchsten Sinne bezog, er an dieser Aufgabe verzagte und die „Schwere des Konfliktes, den er nicht überwand" (S. 14), ihn zu einer tragischen Persönlichkeit machte, ist mir zweifelhaft. Schon der Kriton bringt doch 46b und 49a *λόγοι*, von deren Wahrheit Sokrates überzeugt ist. Und wenn sich N. S. 11 dafür, daß Sokrates die Lehrbarkeit der Tugend bestimmt verneint habe, auf Apologie 19d und 20d beruft, so ist das ein Mißverständnis, denn nur ein Wissen über *τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια* (19b) erklärt er für *μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον*. Ich weiß nicht ob N. noch daran festhält, daß Platon im Ernst seinem Meister diese Ansicht, die Tugend sei nicht lehrbar, zuschreibt. Jedenfalls hat er dieser Auffassung eine Stütze genommen, indem er nicht mehr, wie S. 18, annimmt, im Protagoras werde „nur aus Voraussetzungen des Gegners, die denen des Sokrates schnurstracks entgegengesetzt sind, die Folgerung hergeleitet", daß die Tugend auf der messenden Erkenntnis der Unlust und Lust beruhe. S. 529ff. wird dagegen mit Recht betont, daß Platons Ansicht über

das Verhältnis der Lust zum Guten im wesentlichen dieselben geblieben, also im Protagoras auch die eigene, nicht die des Gegners, der sie gar nicht teilt, vorgetragen wird. Platon hatte wohl das Bedürfnis, die formalen Bestimmungen seines Lehrers über das Gute mit positivem Inhalt zu füllen. Daß er sich dabei an Demokrits Lehre anschloß, hoffe ich an anderer Stelle zu zeigen.

Doch ich schließe, es ist ja unmöglich in dem beschränkten Rahmen einer Besprechung die Anregungen zu erschöpfen, die ein Denker wie Natorp in einem umfangreichen Buche gibt. Jedenfalls erweckt diese neue Ausgabe den dringenden Wunsch, daß es dem Verfasser trotz seinem Alter vergönnt sei, von dem eingenommenen Standpunkte aus uns den ganzen Platon zu schenken. Daß er die innere Jugend dazu besitzt, hat er schon hier bewiesen und gegen sich selbst bezeugt, daß ein Platon auch im Alter einen Phaidros schreiben könne.

Religionsphilosophische Besprechungen.

Von Professor B. v. Kern.

Kinkel, Johann, Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion. Beitrag zum System der psychoanalytischen Soziologie. Wien 1922. Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Erweiterter Abdruck aus „Imago", VIII. Bd. (1922).

Der Verf. benutzt die Prinzipien der psychoanalytischen Lehre, um mit ihrer Hilfe in die Entwicklung der religiösen Vorstellungen und Stimmungen und in deren ursächliches Verständnis einzudringen. Er stützt sich zugleich auf das biogenetische Grundgesetz der natürlichen Entwicklung, demgemäß die Entwicklungsgeschichte des Individuums eine abgekürzte Wiederholung derjenigen der Gattung ist, und stellt auch für die Soziologie die Geltung dieses Gesetzes fest. Mittels konsequent vergleichender Methode zeigt er, wie auch in den Formen und Stufen der geistigen Entwicklung eine volle Übereinstimmung besteht zwischen der menschlichen Gesellschaft und dem Einzelmenschen und daß diesem Verhältnis auch eine kausale Bedeutung beizumessen ist. Die Psychologie der Gesellschaft, der Völker, der Menschheit zeigt in der infantilen Periode ihrer geistigen Entwicklung spezifische Züge, die wir bei dem Kinde in verschiedenen Perioden seiner geistigen Entwicklung wiederfinden. Dies weist der Verf. in eingehenden Einzeluntersuchungen und Einzelbeispielen für die religiöse Entwicklung überzeugend nach und gewinnt damit in die psychologischen Grundlagen und den Ursprung der Religion tiefgreifende Einblicke, die besonders aufklärend wirken für die ursächliche Psychologie der sog. religiösen Erfahrung und des religiösen Erlebens. Insbesondere weist der Verf.

dies nach für den psychologischen Einfluß der Vorstellungen, Gefühle und Stimmungen des elterlich-kindlichen Lebenskomplexes auf den Inhalt der primitiven wie der geschichtlichen Religionen und auch noch der gegenwärtigen Religionsmotive und Religionsinhalte, insofern sie das Familienverhältnis und die daraus entspringende patriarchalische Gesellschaftsordnung in religiösen Formen auf die Weltordnung präjizieren, um schließlich in den synthetischen Gipfelbau des Monotheismus einzumünden. Bei alledem treten die ideellen Gestalten des Vaters und der Mutter überragend hervor und lösen das religiöse Bewußtsein der Abhängigkeit, der Ehrfurcht und Liebe, der Hingebung und des Vertrauens machtvoll aus, wie sie auch noch in unserer Zeit die Reste der Religionspsychologie entscheidend beherrschen. In diesen mannigfaltigen geistigen Zuständen und Stimmungen sieht die Psychoanalyse ein gemeinsames Grundprinzip und eine gemeinsame Grundlage des Infantilismus in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen. Das grundlegende psychologische Motiv aller Religionen und Religionsstimmungen sei zweifellos das Gefühl der absoluten Abhängigkeit von den großen Gesetzen der Natur bei vollem Unverständnis derselben und vollständiger Hilflosigkeit gegen ihre Aktionen und Äußerungen. Hier fliehe die Psychik des Menschen zurück zu den infantilen Vorstellungen und Stimmungen und finde dort in der Tiefe der Seele den Elternkomplex, der sich umsetzt in Religionsgefühl und Frömmigkeit. So glaubt der Verf. (im Anschluß an Freud) drei große psychische Systeme der Weltauffassung in der Menschheitsentwicklung annehmen zu können, die als aufeinander folgende Schichten historisch sich aneinander reihen: Das animistische (magisch-mythologische) System des primitiven Zeitalters der Menschheit und in enger Verbindung damit das subjektiv-religiöse System der infantilen Menschheitsentwicklung, die im 17. Jahrhundert die Wendung zur objektiv-wissenschaftlichen Weltauffassung der reifen Menschheit angetreten habe.

Gewiß hat Verf. hiermit die psychologischen Grundlagen der Religion nicht erschöpft, immerhin aber einen wesentlichen Bestandteil ihrer soziologischen Struktur methodisch herausgehoben und in durchdringender Analyse näher gekennzeichnet. Wenn die neuzeitliche Religionspsychologie die religiöse Erfahrung und das religiöse Erleben so sehr in den Vordergrund der Religionsbegründung stellt und auf ihr fußt, so ist ihr gegenüber Verf. wesentlich tiefer in die Psychologie eingedrungen, insofern er den Quellen der religiösen Erfahrung nachforscht und deren entwicklungsgeschichtliche Abhängigkeit von primitiven Wurzeln des menschlichen Denk- und Gefühlslebens enthüllt.

Übrigens werfen die Darlegungen des Verf. auch auf andere, bisher dunkel gewesene Fragen ein helles Licht. So z. B. würde der Ref. ihnen einen entscheidenden Wert beimessen für die bisher immer noch unzureichende Aufklärung des psychologischen Komplexes der Beatrice-Idee in Dantes Göttlicher Komödie wie überhaupt für das volle Ver-

ständnis Dantes und seines Zeitalters. Die psychoanalytische Lehre, auf welcher der Verf. fußt, leidet offenkundig an mancherlei einseitigen Übertreibungen, dem Geschick der meisten neu auftretenden Denkkombinationen, aber ihr tiefes Eindringen in die psychische Vorgeschichte des Menschen und der Menschheit und deren Verwertung für das Verständnis normaler und pathologischer Erscheinungen des späteren Lebens ist psychologisch durchaus begründet und hat Ergebnisse zu verzeichnen, die ihr das Recht der Beachtung sichern. Die zähe Kraft jeder Art von Tradition in der menschlichen Entwicklung findet in ihr eine Erläuterung von bleibendem Wert.

Jaeger, Max, Religion. Eine religionsphilosophische Studie auf psychologischer Grundlage. Hamburg 1922. Heroldsche Buchhandlung.

Auf der grundlegenden These, daß die Religion im Sein und Werden des Menschenlebens irgendwie begründet liege, bewegt sich die Schrift zunächst in dem subjektiven Fahrwasser der Psychologie und nimmt zum Ausgangspunkt allgemein-psychologische Untersuchungen über das Ich. Der Verf. glaubt, daß hieraus neue, ungeahnte Gesichtspunkte für die Kenntnis unseres ganzen Seelenlebens zu gewinnen seien, die den Blick auf das Überweltliche, auf eine göttliche Wirklichkeit eröffnen. Im Sinne einer Entwicklungspsychologie faßt er das Ich genetisch auf als grundsätzlich und stetig werdendes Ich. Körper, Geist und Ich seien eine Ureinheit, die menschliche Seele sei die Ichbewußtwerdung und das Ich ein primäres, selbständiges, für sich gegebenes Ich, von dem der Geist abhängig sei und das sich vollende in der Hingabe an das Du (der Vertrauenswerdung). Mit diesen Voraussetzungen tritt der Verf. an die Religion heran, um diese zu definieren als die glaubensmäßige Verankerung der Ichbewußtwerdung und der Vertrauenswerdung im Göttlichen und die Gemeinschaft mit diesem. Das seien die Wege, auf denen Gott sich offenbart. An dieser Grenze überschreitet der Verf. bewußtermaßen die Religionspsychologie, die als solche zwar nur den Entwicklungsprozeß der Gottesidee verfolge und zu Ende führe, die als Mystik des Lebens aber die höchste Offenbarung Gottes erleben lasse und damit notwendigerweise auf Metaphysik hinauslaufe.

Zutage tritt hier der alte Fehler aller religiösen Spekulationen, Begriffsbildungen subjektiven Inhalts zur Grundlage für die Annahme objektiver Wirklichkeiten zu machen, um Gottesbeweise führen zu wollen, anstatt sich zu beschränken auf die Darlegung der subjektiven Bedingungen des religiösen Denkens. Der Verf. schlägt mit seinen Untersuchungen nur einen neuen und wenig zwingenden Weg ein zu dem von vornherein ihm vorschwebenden Ziele und Ergebnis. Wenn er im Titel die psychologische Grundlage betont, so entspricht diese Grundlage lediglich der metaphysischen, der sog. „rationalen" Psychologie, die auf schmaler Basis einen gewagten Hochbau errichten zu

können glaubt, der aber kritischen Windstößen schwerlich standzuhalten vermag und als psychologistische Metaphysik trotz ihrer anspruchsvollen Eroberungszüge noch keinen Gewinn an wissenschaftlichem Festland eingebracht hat. Anderseits ist es solchen begrifflich-deduktiven Spekulationen nicht abzusprechen, daß sie als dogmatische Rechtfertigungsversuche rein begriffliche Interessen zu befriedigen vermögen und damit einem tieferen religiösen Bedürfnis wertvolle Dienste leisten können.

Gründler, Otto, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. München 1922. Joseph Kösel und Friedrich Pustet.

Die Schrift atmet mittelalterlichen Geist in moderner Beleuchtung. Unter besonderer Bezugnahme auf den Tod erklärt sie ein Wissen, das unsere Erkenntnis übersteigt, als unbedingt notwendig für unsere Lebensgestaltung und setzt ein solches übernatürliches und übervernünftiges Wissen auf Grund von mittelbarer und unmittelbarer göttlicher Offenbarung in den verschiedensten Formen als feststehende Tatsache im Sinne göttlicher Gnadenakte voraus. Auf dieser Grundlage stellt sie die Urphänomene des religiösen Lebens in psychologischer Ausdeutung dar, zunächst in den Grenzen ihrer Gegebenheit für das Bewußtsein, also zunächst unter Ausschaltung der Frage nach der Existenz ihrer Gegenstände, und endet schließlich, weil die Vollständigkeit einer Religionsphilosophie dies notwendig macht, in metaphysischen Deduktionen, in denen sie die immanente und zugleich transzendente Existenz eines rein geistigen und handelnden persönlichen Gottes folgert, — Gott nicht nur als höchsten Wert, sondern auch als letztes absolutes Sein und absolute Wahrheit gefaßt. Zur Begründung alles dessen zieht der Verf. die phänomenologische Richtung der modernen Erkenntnistheorie im nächsten Anschluß an Husserl heran und stützt sich dabei insonderheit auf die „kategoriale Anschauung" Gottes im religiösen Erlebnis, die ihm die Möglichkeit bietet, den Bewußtseinserscheinungen des religiösen Erlebnisses Tatsachenwert und objektive Geltung beizumessen. Man muß dem Verf. zugestehen, daß er dies unter wesentlich höheren Gesichtspunkten tut, als die übliche Religionspsychologie nach dem Vorgange von James und Starbuck es zu tun pflegt. Er untersucht darin, wie die religiösen Bewußtseinserscheinungen zustande kommen und was aus ihnen folge. Alle diese Untersuchungen sollen wie gesagt nicht historische und nicht psychologische sein, sondern phänomenologische, auf das Wesen der betreffenden Gegebenheiten abzielende; sie sollen feststellen, auf welche Art und als was das Göttliche seinem Wesen nach erlebt werden könne. Religionsphilosophie gilt hiernach dem Verf. nur als die systematische Erörterung der übernatürlichen vernünftigen Glaubenseinsicht nach Akt und Gegenstand einschließlich des religiösen Bewußtseins; ihre Aufgabe sei es, sich der religiösen „Anschauung" schlicht und treu anzupassen, den religiösen

Erlebnissen ihren Sinn zu lassen, in phänomenologischer Analyse der Fülle des religiösen Erlebens und seines anschaulichen, wenn auch übersinnlichen Gehalts. Nichtsdestoweniger bleiben seine Grundlagen die dogmatischen Lehren und Voraussetzungen des Christentums, dessen Absolutheit als Religion er in eingehenden und umsichtigen, auch den übrigen Religionsgebilden durchaus gerecht werdenden Darlegungen aufzuzeigen und zu erhärten versucht. Als Wesen der Religion bestimmt er die Hinwendung zum Göttlichen, und zwar soll diese Bestimmung für den Verf. nicht Ergebnis, sondern Ausgangspunkt der Untersuchung sein, deren Programm sich demgemäß im einzelnen mit den Fragen beschäftigt, 1. welcher Art der religiöse Akt der Hinwendung zum Göttlichen ist, 2. welcher Art das Göttliche selbst ist, 3. welcher Art das im religiösen Akt als Subjekt auftretende Ich ist. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind im vorstehenden bereits skizziert und mögen genügen, um den Geist der Schrift erkenntlich zu machen, die den religiösen Glauben im Sinne des Christentums als emotionale, vertrauensvolle und liebende Hingabe an Gott zum vorausgesetzten Angelpunkt aller Erörterungen macht und damit der Religionsphilosophie den Platz zu Füßen der Theologie anweist und sie mit der Aufgabe der Rechtfertigung der Religion betraut.

Es zeigt sich hier ein charakteristischer Zug der dogmatischen Religionsphilosophie jüngsten Typs: Die verzweifelnde Flucht aus der theoretischen Rechtfertigung des Glaubens in voluntaristische, intentionale, phänomenologische Rechtfertigungsversuche. Diese Versuche müssen aber daran scheitern, daß der Wille aus der intellektuellen Motivation entspringt und nur aus ihr seine Kraft bezieht. Wenn auch noch so schroff auf willensmäßige Anerkennung des Göttlichen, auf freiwillige Hingebung, auf reflexionslosen Vertrauensakt gestützt, bleibt der Glaube doch immer ein Kind der einsichtsvollen Überzeugung in die Wahrheit seiner Wurzeln. Und diese Wahrheit ist nicht aus dem Phantasma einer intuitiven Gewißheit oder aus Postulaten eines blinden Gefühlslebens herzuleiten, sondern wenn sie unerschütterlich sein soll, immer nur auf die Vorbedingung vernunftgemäßen Denkens zu stützen. Andernfalls stellt die entgegengesetzte Forderung von dem vorerwähnten Gepräge das menschliche Geisteswesen auf den Kopf oder zertrümmert seine Einheitsstruktur. Solchen dogmatischen Fesseln eines in sich selbst widerspruchsvollen Glaubensbegriffs gegenüber muß einer echten Religionsphilosophie das Recht auf volle Selbständigkeit gewahrt bleiben, kraft deren sie im Verein mit der Religionswissenschaft den entwicklungsgeschichtlichen Tatsachen des religiösen Lebens und Denkens der gesamten Menschheit nachzugehen, die historischen Wandlungen der Religion in allen ihren Formen und Erscheinungsweisen vergleichend zu verfolgen und psychologisch zu erklären und schließlich die Bedingungen und das Wesen der Religion vorurteilsfrei zu ermitteln, ihr Recht und ihren Wert prüfend zu beurteilen hat.

Übrigens steht die besprochene Schrift mit ihrem Standpunkte

nicht vereinzelt da im Gebiete der Religionsphilosophie. Im Gegenteil ist dies der vorherrschende Standpunkt, der ausgeht von dem aller Religion zugrunde gelegten Wert der Gottesidee in irgendwelcher Form und nach ihm die Religion beurteilt und ihr Wesen bestimmt. Vermöge des so bestimmten Religionsbegriffs baut sich dann die Religionspsychologie mit ihrer „religiösen Erfahrung", d. h. mit Erlebniskomplexen, die sie ihrerseits als religiös anerkennt, in die Religionsauffassung ein, um sie zu stützen oder gar zu begründen, und errichtet nun eine religiöse Metaphysik als Schlußstein des Ganzen, um von hier aus dem praktischen Menschenleben seine Richtlinien und seine Ordnung vorzuschreiben. Indes, die Religionsphilosophie sollte nur bedenken, daß geschichtlich die religiöse Menschheitsentwicklung einen andern Weg gegangen ist und zu andern Ergebnissen führt. Die Religion ist herausgewachsen aus dem praktischen Leben, seinen Bedingungen und Bedürfnissen, hat mannigfache Gestaltungen angenommen und innerhalb ihrer religiöse Grundwerte verschiedenen Inhalts geschaffen, denen gemäß sie das praktische Leben zu gestalten und zu formen bestrebt gewesen ist. Bezüglich dieser Verschiedenartigkeiten erinnere ich neben den theistischen Religionen im engeren Sinne nur an die brahmanischen und buddhistischen Religionen, die Stoa, den Deismus und den Pantheismus und die freireligiösen Gemeinden. Diese Erwägung und diese Einsicht führt mit Notwendigkeit zu einer kopernikanischen Drehung der Religionsauffassung, die den geschichtlichen Vorgängen besser gerecht wird, den Gesichtspunkt erweitert und die Religion befreit von engherzigen Streitfragen und entwicklungshemmenden Vorurteilen, — alles dies, ohne ihrem Wesen als lebenbeherrschender Geistesdomäne Eintrag zu tun. Diese Drehung führt zu einer Begriffsbestimmung der Religion, in welcher nicht mehr der Glaubensstandpunkt an der Spitze steht, sondern die einheitliche Ordnung des gesamten inneren und äußeren Lebens nach Maßgabe eines idealen Werts, der dem Leben zugrunde gelegt wird. Dieser ideale Wert kann in der Gottesidee gefunden werden, aber auch in andern hochstehenden Ideen, die zu einer solchen Lebensordnung befähigt und bekräftet sind. In einer derartigen Begriffsbestimmung finden alle Religionen einen Einheitsbegriff, der zu einer einheitlichen Religionsauffassung führt und der religiösen Entwicklung freie Bahn läßt, — ein Ziel, das im eigensten Interesse der Religion als solches gewiß erstrebenswert ist.

Wilhelm Knevels, Simmels Religionstheorie. Ein Beitrag zum religiösen Problem der Gegenwart. Leipzig 1920. J. C. Hinrichs.

Simmel hat wie in seiner ganzen Philosophie so auch in seinen religionstheoretischen Abhandlungen die Zerlegung des Tatbestandes in Form und Inhalt zum herrschenden Prinzip gemacht und demgemäß die Religion als kategoriale Form definiert, hinter der er den (religiösen) Inhalt als unwesentlich zurücktreten läßt. Demnach müsse die Religion

rein psychologisch verstanden werden als reine seelische Funktion, die als religiöser Glaube die transzendenten Objekte erschaffe und nach ihnen schließlich das ganze Leben gestalte. In dieser Simmelschen Theorie sieht Verf. eine derartige Umgestaltung der Religion, daß sie, in die Praxis umgesetzt, der Religion im alten Sinne des Worts ein Ende machen würde. Dem tritt er in durchgeführter Polemik scharf entgegen, läßt den Simmelschen Religionsbegriff nur als Religiosität gelten und erklärt gerade die „Beziehung zu einer transzendenten Wertrealität", in welcher Form und Inhalt unlösbar miteinander verknüpft seien, als das Wesen der Religion. In der „Beziehung" liege das eigentlich Religiöse, und jene Wertrealität (Gott, Gottheit) sei sogar das Entscheidende für die Möglichkeit der Beziehung und damit auch für die Religion. Um dies zu begründen, geht Verf. in seiner Schrift, die als Dissertation zur Erwerbung des Lizentiatengrades entstanden ist, im Anschluß an Wobbermin von der religionspsychologischen Methode aus, stützt sich (in möglichster Bestrebung nach philosophischer Unbefangenheit) auf den geschichtlichen und psychologischen Tatbestand der religiösen Erfahrung, aus dem die Religion als Beziehung erwachse, und orientiert sich zunächst am Gegenstande der Religion, dem er in ihrem Sinne objektive (vom Subjekt unabhängige) Realität beimißt, deren Wie aber der Religion stets bis zu einem gewissen Grade gleichgültig bleibe. In der religiösen Erfahrung, dem Erlebnis des religiösen Werts und dem Glauben an seine Realität, liege die transzendente Offenbarung, ohne welche Religion nicht möglich sei. Die Religion sei unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott unter Ausschaltung des Verhältnisses zur Welt.

Die Darstellung der Simmelschen Religionstheorie durch Verf. ist sachlich durchweg anzuerkennen und seine Kritik gegen Simmel vielfach berechtigt. Alles in allem jedoch ist ihm eine zureichende Widerlegung der Simmelschen Religionstheorie nicht gelungen. Vielmehr stehen sich hier die philosophische und die theologische Auffassung des religiösen Problems im grundsätzlichen Widerstreit gegenüber. Unberücksichtigt bleibt bei Simmel wie bei Knevels die historische Entwicklung der Religion, die doch gerade hier ebenso aufklärend wie schlichtend wirken würde. Mangels ihrer kann der Ausgangspunkt immer nur ein einseitiger sein, der von einer mehr oder weniger willkürlichen Religionsauffassung ausgeht. Für Verf., der im Sinne der modernen Glaubenstheologie den religiösen Glaubensinhalt als Schwerpunkt der Religion ansieht, ist die in der religiösen Erfahrung erlebte Beziehung zu der transzendenten Wertrealität „Gott" die Grundlage der Religion. Aber dieses ganze Erleben und sein Wertgehalt bleibt ein bloß subjektiver Gefühls- und Denkvorgang, durch den irgendwelche Objektivität oder gar Realität in keiner Weise erwiesen werden kann. Vielmehr ist das religiöse Erlebnis immer nur ein Reflex der erzieherischen Tradition und als solcher ein voraussetzungsvoller und auflösungsbedürftiger Akt, der bestenfalls dem vorgefaßten Glauben das be-

stätigende Siegel aufdrückt. Gewiß sind Formen (Simmel) wie Gefühle (Schleiermacher–Wobbermin), wenn sie nicht bloße Begriffe, sondern Wirklichkeiten sein wollen, immer unselbständig und bedürfen der Bindung an einen wie immer gearteten Vorstellungsinhalt. Hier liegt die verbindende Brücke zwischen allen diesen Theorien. Der Widerstreit liegt lediglich in der Bewertung der Brückenstützpunkte. Und diese Bewertung bleibt das Punctum saliens in den Theorien wie in jeder Berufung auf das religiöse Erleben, — ohne daß auf diesem Wege die Gegensätze religiöser Theorien ausgetragen werden können.

Stehen die beiden vorbesprochenen Werke unter dem Glaubensstandpunkt als oberstem Prinzip, so steht unter gänzlich anderem Gesichtspunkt, der vom Glauben nicht berührt wird, sondern völlig vorurteilsfrei und unbefangen das Wesen des religiösen Strebens und Verhaltens zu ergründen sucht, das Werk von

Hermann Schwarz, Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen 1921 (J. C. B. Mohr).

Der Verf. bekennt sich selbst zu den Grundanschauungen der deutschen Mystik und der Philosophie des deutschen Idealismus, daß Gott keine gegebene, sondern eine in uns werdende Größe ist. Somit lehnt er sowohl allen Pantheismus wie den üblichen Theismus ab. Nicht ein überweltlicher Gott und nicht eine Anlage zu Gott in uns, nicht daß Gott das Ganze der Welt wäre, sondern daß die Seele zu einer hingabewilligen und gemeinschaftswilligen und zu einer liebenden umgeschaffen wird, ist Gottes Selbstschöpfung in ihr. Gott kann nicht leben, ohne in unseren Hingaben zu leben, derart, daß wir in ihm und seiner Einheit aufgehen; er ist ungegeben, ist ein Wert, der erlebt und gelebt sein will. Das führt den Verf. zu einer Metaphysik des seligen Lebens, die er deuten und der Erfahrung näher bringen will. Auf sehr gelehrtem und scharfsinnigem religions- und philosophiegeschichtlichen Unterbau errichtet er mit großem Begriffsaufwand sein eigenes religionsphilosophisches Gebäude, das ein hoher und zu Ende gedachter Idealismus durchweht.

So kritisiert Verf. zunächst als ruhendes Ungegebene im Wertleben und als Scheinwerte alle Gefallensregungen: die Lust, die Sucht nach Personwert, das Reizhaschen, den Glauben an Mitwertanteil, die Nachahmungsmystik, das Selbstvervollkommnungsstreben und so auch die egoistische Hingabe an Kunst, Wissenschaft und Bildungssucht. In tief greifenden Erörterungen verwirft er alles dies, soweit es bloße Gefallensregungen sind, als leer und ungeeignet zu seligem Leben. Nur selbstlose Hingabe an die erkannten Werte, die dann unmittelbar zu aktiver Mitarbeit an ihrer Verwirklichung führt als schöpferische Kraft, als Wille und Tat, kann Dauerwerte und Ewigkeitswerte erzeugen helfen und damit Göttlichkeit erreichen und in ihr aufgehen, derart, daß diese den Menschen und die Menschheit selbst erfüllt und in ihr lebendig wird. Das religiöse Wertleben ist kein Leben, dem etwas

Fertiges einverleibt wird, sondern ein Leben, das sich selbstschöpferisch erzeugt und durch welches der entstehende (unvollendete) und ungegebene Gott — nicht als Substanz, sondern als Modus — erlösend und beseligend sich in das religiöse Denken trägt. Göttliches Dasein ist Einheitsleben. Nicht Existenz ist ihm zuzusprechen, wohl aber jenseits aller Existenz Wirklichkeitsgeltung und Wirklichkeitswollen. Göttliches Dasein als Tatsache ist Leben des alles seienden und alles erhöhenden Geistigkeitsalls, das sich nicht über uns, sondern in uns bis zur Objektivität erhebt. Zur notwendigen Mitwirkung an dieser Gottesentfaltung, Gottesentwicklung und Gottesverwirklichung führt nur der Willenszusammenschluß im Gemeinschaftsleben bis hinauf zum Gedanken des Menschheitsganzen. Auf diesem Höhepunkt erwächst die gottesförmige Liebe, deren Wirken und Wesen Erlösung ist, in geeinigter und heiliger, das Menschheitsbewußtsein wie ein einheitlicher Energiestrom durchwirkender Gemeinschaftsgeistigkeit. Solche Liebe aber ist nicht Wahrzeichen eines jenseitigen und weltschöpferischen Gottes, sondern die gottwerdende Lebensmacht als vollendete Satzung des ungegebenen Gottes, als größtes Werterlebnis überhaupt. Sie ist die Erlösungsmacht unseres Lebens, Erlösung von der Knechtung durch Naturgesetz und Sittengesetz, durch Idee und Pflicht, durch den übermenschlichen Gott; das einheitliche religiöse Subjekt ist frei, weil es alles dies zu seinem eigenen Wesen und Willen gemacht hat. Aus dieser Erlösung erwächst die Seligkeit des Lebens, die in der Liebe begründet liegt.

So sehr auch der Verf. von der herrschenden Auffassung des Göttlichen und des Religiösen abweicht, so bietet sich doch kaum ein Anlaß, seinen Ausführungen zu widersprechen. Und wenn man von der mystisch-metaphysischen Denk- und Redeform absieht, wird jeder das Werk mit gespannter Teilnahme und faszinierender Befriedigung lesen, da sich der überzeugenden Wirkung auch der Andersdenkende nicht leicht entziehen kann. Den Begriff der Religion mit seinen Ausführungen erschöpft zu haben, behauptet der Verf. nicht; aber derjenige Teil von ihr, den er seinen Betrachtungen unterworfen hat, ist bedeutungsvoll genug, um eine so eingehende Sonderbehandlung zu rechtfertigen: das sind die religiösen Werte in ihrem Verhältnis zur Gottesidee und die Gottesidee in ihrem Verhältnis zu den religiösen Werten.

Besonders klar tritt die Eigenartigkeit des Schwarzschen Werkes hervor, wenn wir andere Erscheinungen auf dem religiösen Gebiet zum Vergleich heranziehen. Jegliche Religionsphilosophie muß ja den religiösen Wert in den Vordergrund stellen, und auch alle Religion wird von ihren Werten beherrscht. Verschieden sind nur die Wege, den religiösen Werten beizukommen, sie systematisch und geschichtlich, gefühlsmäßig und gedanklich zu fundieren. Das bevorzugte Verfahren ist von jeher die Zuflucht zur logischen Notwendigkeit, um mittels ihrer die Realität der religiösen Werte zu erweisen. Wie aber alle Gottes-

beweise mißlungen sind und gleich ihnen auch alle anderen Bestrebungen religiöse Werte auf seiende Unterlagen zu stützen, so sind auch die Versuche, sie spekulativ als Postulate rationalen Denkens zu begründen, gescheitert an der unvermeidlichen Willkür dieser Methode. Schließlich zog man sich auf psychologische Subjektivität zurück und konstruierte eine religiöse Erfahrung, in der das innere religiöse Erleben die Tatsache bildete, die den Rechtsgrund für die religiösen Werte und deren Anerkennung liefern soll. Aber auch dieser Rechtsgrund wankt angesichts der Bedingungen jenes Erlebens, das ja doch gänzlich von der völkischen und individuellen Geschichte abhängig ist und deshalb keine allgemeingültige Bedeutung beanspruchen kann. Selbst wenn man bei solchen Begründungs- und Rechtfertigungsversuchen am letzten Ende auf die menschliche Anlage stößt und diese verantwortlich machen will, so weicht auch sie der Beweisführung aus, insofern sie lediglich das Produkt entwicklungsgeschichtlicher Bedingungen ist, die allezeit im Flusse sind und den religiösen Werten die vorausgesetzte und gesuchte absolute, zeitlose Geltung und transzendente Überlegenheit entziehen. Einen entschieden neuen Weg hat alledem gegenüber Schwarz eingeschlagen, indem er die kosmologische Verfälschung der Werte verwirft und selber sie von allen kosmologischen Beziehungen frei hält, sie auf eigene Füße stellt und aus ihnen eine Gottesidee entwickelt, die im Werden und Weben eines rein ideellen Wertgottes gipfelt, seine Selbstentwicklung im Menschentum als göttliches Ziel und die menschliche Mitarbeit an diesem Ziele als das Wesen der Religion begreift. Wenn Schwarz dies alles vereinheitlicht in dem übergeordneten Wertbegriff der Liebe, so hat er mit dieser so hoch vergeistigten Liebesethik eine echte Wertrealität in der Hand, die den sonst so abstrakten Charakter seines Religionsidioms handgreiflich und wirkungsvoll gestaltet und altersgraue Motive religiösen wie philosophischen Ursprungs in verjüngter Lebenskraft der Religion erhält. Schwarz ist Religionspsychologe im Aufbau und Religionsphilosoph im Endpunkt seiner Werttheorie. Allerdings ist die kosmologische Gottesidee damit gänzlich beseitigt, aber die Gottesidee als solche wird in diesem Wertgewande auf eine Höhe der Geistigkeit erhoben, die ihr als Kulturgut einen unerschöpflichen Inhalt verleiht.

Der bekannte Begründer der modernen methodischen Religionspsychologie (W. James) hat im Abschluß seiner Entwicklungen den Ausspruch getan: Der praktische Wert der Religion ist der beste Wahrheitsbeweis, der sich für die Sache der Religion führen läßt. Hierin hat er den gordischen Knoten des religiösen Problems mit dem rohen Schwerte des Pragmatismus durchhauen. Andere Religionspsychologen sprengen diesen Knoten mit den Hebeln der Transzendenz und des intellektuellen Glaubens. Demgegenüber setzt Schwarz an die Stelle des transzendenten Weltgotts einen immanenten Wertgott und an die Stelle des glaubenden das erkennende Erleben und löst den Knoten mittels des sublimierten Wertbegriffs einer einheitlichen, allumfassenden

religiösen Liebe, in der er die Gottesidee aufgehen läßt und in der er das höchste Werterlebnis sieht. Darin liegt die Sonderstellung seiner ideal und real fundierten Wertreligion.

Josef Eberle, Die Überwindung der Plutokratie. Vierzehn Aufsätze über die Erneuerung der Volkswirtschaft und Politik durch das Christentum, Verlag Tyrolia, Wien, Innsbruck, München, 1918.

Der Titel sagt eigentlich alles. Es handelt sich um ein katholisches Buch. Alle Industrie ist Entstellung, aller Handel überflüssig und übertrieben, die Landwirtschaft allein verdient Förderung. Vor allem aber soll der Mensch erneuert werden, nicht jedoch auf dem Wege allgemeiner Kulturentwicklung, sondern durch den christlichen und besonders katholischen Glauben. Wenn das Mittelalter oft poetisch und romantisch erscheint und man vermeint ist, ihm gleichsam getanes Unrecht abzubitten, so tritt es uns hier mit ganz kahler Nüchternheit und zelotischer Starrheit entgegen, und wir leisten wohl auch den vielen Revolutionen, die es beseitigt und die wir wegen ihrer Kraßheiten gern verdammten, Abbitte; auch sie haben Gutes getan. Mit der schönen Phrase von Verinnerlichung und Gläubigkeit wird die soziale Frage nimmermehr gelöst. Ganz zweifelsohne wäre ein Zurückgehen auf das Urchristentum und seine Lehren schön, aber des Verfassers Strafreden gegen Liberalismus und Sozialismus sowie seine Sehnsucht nach neuer Herrschaft des Priestertums sind damit nicht vereinbar. Das Ganze scheint mir politisch und wirtschaftlich dilettantisch und unfruchtbar und ist wohl von kirchlicher Tendenzmache nicht frei. Der Eindruck ist wenig erquicklich. Die aufs innigste zu wünschende Überwindung der Plutokratie wird mit diesen Mitteln schwerlich erreicht.

C. Fries.

G. F. Lipps, Das Problem der Willensfreiheit. 2. Auflage. Aus Natur und Geisteswelt 383. Leipzig, Teubner, 1919.

Der berühmte Leipziger Philosoph stellt hier Volkshochschulvorträge zusammen, auf deren Neubearbeitung der Schatten eines im Kriege gefallenen Sohnes liegt. Wir haben nach Lipps einen in uns wirksamen, unser Wollen bestimmenden Willen anzunehmen, sobald wir unser Sein als Grund unseres Tuns und Lassens ansehen; bei vollem Bewußtsein aber von der uns umgebenden Fülle von Bedingtheiten durch die Gesamtheit der Umwelt sind wir wieder versucht, von einer Freiheit unseres Willens abzusehen. Mir scheint, auf deduktiv philosophischem Wege ist die Frage überhaupt nicht zu lösen, sie ist nur auf Grund umfassender Empirie der Naturerscheinungen einschließlich des Menschen beantwortbar. Das anthropologische Problem, die Stellung des Menschen in der Natur, die Bedeutung seines Wesens als Steigerung der früheren Organismen, das ihn vor ihnen bevorzugende

Emporwachsen der Geistigkeit muß erst genauer charakterisiert und erfaßt werden, ehe man an diese Frage, eine der tiefsten, herantritt. Alles Bisherige ist Kompromiß oder Stückwerk. C. Fries.

Max Planck, zur Feier seines 60. Geburtstages. Die Naturwissenschaften VI, Heft 17. Berlin, Julius Springer.

Dem Begründer der für die ganze Physik so bedeutenden Quantentheorie ist dies Heft der Zeitschrift gewidmet. Prof. A. Sommerfeld-München würdigt einführend den Menschen, Mann, Gelehrten und Künstler, der als Physiker, aber auch als Musiker und als Bergsteiger Hervorragendes geleistet hat. Seine epochemachende Entdeckung von den Energiequanten hat die größte Verbreitung gefunden und liegt neuesten Theorien wie der Einsteinschen wesentlich zugrunde. Bedeutende Gelehrte ehren Planck durch Beiträge; Warburg schreibt über Plancks Experimentalphysik, Wien über seine Strahlungstheorie, Nernst über die Quanten, v. Laue über Thermodynamik usw. Ein Bild Plancks und ein Publikationsverzeichnis sind wertvolle Zugaben zu dem bedeutenden Heft. C. Fries.

Carl Westphal, Wirbelkristall und elektromagnetischer Mechanismus. Mit 30 Abbildungen. Braunschweig, Vieweg, 1921. 32 S.

Der erste Teil der kleinen Abhandlung behandelt den elektromagnetischen Magnetismus und unterwirft die neue Elektronentheorie einer gründlichen Untersuchung: Elektrostatik, Elektrodynamik, das magnetische Feld und die elektromagnetische Lichttheorie werden besprochen. Dann geht Verf. zu erkenntnistheoretischen Grundsätzen über. Er weist auf Denkwidrigkeiten wie die Annahme einer durch ihre Bewegung Leben und Geist erzeugenden Materie hin. Der Begriff Stoff ist nichtig, und das bedingt die Annullierung der hylomechanischen Weltanschauung. Der unelastische Stoß der Uratome steht mit dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft erkenntnistheoretisch im Widerspruch. Durch eine neue Auffassung, daß der Stoß unelastischer Körper nicht der Wirkung des unelastischen Uratoms verglichen werden kann, bringt er das mit der hylomechanischen Anschauung in Einklang. Die sog. Materie setzt sich aus Wirbelkristallen zusammen. Bernhard Riemanns Theorie, daß jedes ponderable Atom aus seiner Umgebung andauernd Stoff in sein Inneres saugt und den Stoff hier zu Geist transformiert, gibt Westphal Anlaß zu der These, daß der Druck des einströmenden Stoffes die Gravitation bedinge. Das Operieren mit Begriffen wie Stoff und Geist scheint mir, vorderhand mindestens, sehr gefährlich. C. Fries.

Aristoteles' Politik. Neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eugen Rolfes. Dritte Auflage. (Philosoph. Bibliothek, Bd. 7.) Verlag F. Meiner, Leipzig 1922. XXXI, 336 S.

Diese Neuauflage der Rolfesschen Übersetzung der aristotelischen Staatslehre bestätigt ihre Brauchbarkeit, mahnt aber zugleich nicht zu vergessen, daß Stil und Auffassung des Übersetzers stark durch die mittelalterlich-katholische Tradition bestimmt sind. Kein Gewinn ist das Vorwort der Neuauflage, in dem Rolfes auf 13 Seiten „eine kleine Probe der leitenden Ideen des vorliegenden Werkes" geben will; diese recht oberflächlichen und allgemein moralisierenden Bemerkungen wären besser unterblieben. V. E.

Max Lichtenstein, „Das Wort נפש in der Bibel". Eine Untersuchung über die historischen Grundlagen der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes נפש. Berlin 1920. Mayer u. Müller.

„Die in Israel durch den Glauben an den einen übersinnlichen Gott hervorgerufene Keuschheit der Natur- und Weltbeobachtung fehlt den Babyloniern" (S. 16). Diese Worte Max Lichtensteins sind durchaus wahr, und gelten demnach ebensogut von den europäischen Babyloniern. Daraus folgt ohne weiteres, daß für das tiefere Verständnis des Alten Testaments nicht die Psychoanalyse, sondern lediglich die Psychosynthese in Betracht kommt. Die Propheten wurden durch Gott und Israel (jüdische Volksseele) zu ihrer genialen Tätigkeit veranlaßt. Die Volksseele ist der methodologische Grundbegriff der Massen- bzw. Völkerpsychologie. Lichtenstein benutzt jedoch das Wort „Volksseele" überhaupt nicht. Er interpretiert somit die Nefesch rein individualistisch, und zwar primär als Lebenskraft und sekundär als Leidenschaft im Kampfe ums Dasein. Der Begriff der Entwicklung wird hier historisch-philologisch, ohne massenpsychologische Vertiefung gefaßt.

Dessenungeachtet ist das Buch eine fleißige Arbeit.

Dr. Clemens Goldman.

Ewald Hering, „Fünf Reden". Herausgegeben von H. E. Hering. Leipzig 1921. Wilhelm Engelmann.

In seiner Rede: „Über die spezifischen Energien des Nervensystems" sagt E. Hering: „Das Gehirn ist zugleich Schöpfer und Geschöpf unseres Bewußtseins". Rein formal betrachtet, ist eine solche Behauptung mit dem Satz vom Widerspruch unvereinbar. Die krasse Verletzung des Denkgesetzes ließe sich einigermaßen mildern, wenn man das Gehirn als Realgrund des Bewußtseins, das Bewußtsein dagegen als Idealgrund des Gehirns definierte. Aber mit solchen und ähnlichen Definitionen ist für die objektive Erkenntnis der Sache selbst gar nichts geleistet. Vielmehr gilt es hier den Satz vom doppelten Grunde konsequent anzuwenden. Danach hätte das Bewußtsein außer dem Gehirn noch einen zweiten Grund, nämlich die psychische Energie. Denn wäre das Bewußtsein eine ausschließliche Funktion des Gehirns, so würde es keine gehirnlosen und trotzdem mit Bewußtsein ausgestatteten Protozoen geben können, was den Tatsachen widerspräche.

Die lebendige Substanz ist nun auf Grund ihrer Struktur ein Transformator der psychischen Energie, die auch unabhängig von dieser Substanz existiert. Herings Annahme (S. 42), daß in der lebendigen Substanz die mannigfaltigsten spezifischen Energien ruhen, ist entschieden unhaltbar, zumal entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Statt eine Vielheit (mindestens eine halbe Million, weil es soviel Tierarten gibt) spezifischer Energien anzunehmen, haben wir lediglich eine einzige real-psychische Energie zu postulieren, die für sämtliche Organismen des ganzen Kosmos ausschlaggebend ist.

Das Gesagte möge jedoch keinen davon abhalten, die „Fünf Reden" Herings genau zu studieren. Denn selbst wer die „Allgemeine Physiologie" von Verworn kennt, wird in diesen klar gehaltenen Reden noch manche Anregung und Belehrung finden.

Dr. Clemens Goldman.

August Messer, „Einführung in die Erkenntnistheorie". Leipzig 1921. Felix Meiner.

Verfasser macht die kühne Behauptung (S. 101), daß synthetische Sätze a priori überhaupt nicht möglich sind. Dagegen wäre folgendes zu erwägen. Der synthetische Charakter der Mathematik liegt in ihrer adäquaten Anwendbarkeit auf das Real-Existierende. Ihre Urteile werden a priori gewonnen und haben trotzdem die synthetische Fähigkeit, unsere Erkenntnis zu erweitern. Überdies gibt es genau so viele a priori synthetische Urteile als es regelrechte syllogistische Schlußsätze gibt. Z. B.:

Alle physischen Bewegungen sind relativ.
Die Rotation der Erde ist eine physische Bewegung. —
Also ist die Erdrotation eine relative Bewegung.

Der Schluß ist hier a priori, weil er rein deduktiv, d. h. unabhängig von der Erfahrung abgeleitet wird. Und er ist synthetisch, weil das Prädikat „relative Bewegung" gar nicht analytisch aus dem Subjekte „Erdrotation" hervorgehen kann.

Man sollte meinen, daß der „kritische Realismus", der alle Psychologie aus der Erkenntnistheorie verbannt wissen will, zum mindesten einen logischen Ersatz für diese, wie wir annehmen, ungerechtfertigte Wegeskamotierung der Psychologie bieten würde. Das ist aber nicht der Fall.

Das Buch wäre pädagogisch viel wirksamer, wenn es den Herbartschen Grundsatz: „Seien Sie niemals absolut langweilig!" berücksichtigt hätte.

Dr. Clemens Goldman.

Ludwig Fischer, „Das Vollwirkliche und das Als-ob". Berlin 1921. E. S. Mittler u. Sohn.

An und für sich besitzt Ludwig Fischer gute philosophische Dispositionen. Dagegen muß der Versuch, das Vollwirkliche mit dem Als-ob zusammenzubringen, als ausgesprochene mésalliance bezeichnet werden.

Eine Philosophie, die mit dem Gedanken arbeitet, daß „Wahrheit nur ein zweckmäßiger Irrtum" sei, ist nicht ernst zu nehmen. Das einzig Richtige am ganzen Fiktionalismus wäre demnach die Tatsache, daß er selbst nichts anderes als eine sprachliche Fiktion, eine rein verbale Verfänglichkeit, ein idolum fori ist. Es gilt nun die Spreu vom Weizen zu sondern und den großzügigen, heuristisch brauchbaren Gedanken einer unendlichen Wirklichkeit nicht mit der sterilen Skepsis des Als-ob zu vermengen.

Wenn Verfasser (S. 25) sagt: „Jeder Teil des Weltalls spiegelt in sich ein Unendliches", so liegt dieser Behauptung die Annahme zugrunde, daß sämtliche Dinge lückenlos miteinander verkettet sind. Diese systematische Einheit des Zusammenhanges alles Wirklichen muß jedermann einleuchten, der das Reale für kein zweck- und gesetzloses Chaos hält.

Dr. Clemens Goldman.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Alliata, G., Mißverständnisse. Zu den Grundlagen der Einsteinischen Relativitätstheorie. Leipzig, Hillmann.

Bernhard, E. A., Psychische Vorgänge, betrachtet als Bewegungen. Berlin, Simion Nf.

Beyer, A., Geschlecht und Religion. Wien, Braumüller.

Capelle, W., Geschichte der Philosophie. I. Die griechische Philosophie. 1. Teil. Berlin, de Gruyter u. Co.

Cappeller, C., Buddhas Wandel. Frei übertragen. Jena, Diederichs.

Clausberg-Dubislav, Systematisches Wörterbuch der Philosophie. Leipzig, Meiner.

Dilthey, W., Leben Schleiermachers. 1. Bd. 2. Auflage. Aus dem Nachlaß herausgeg. von H. Mulert. Berlin, de Gruyter u. Co.

Engelhardt, V., Weltanschauung und Technik. Leipzig, Meiner.

Eucken, R., Prolegomena und Epilog. Berlin, de Gruyter u. Co.

Haecker, V. und Th. Ziehen, Zur Vererbung und Entwicklung der musikalischen Begabung. Leipzig, Barth.

Hessen, J., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart (Sammlung Kösel). Kempten, Kösel & Pustet.

Hessen, J., Patristische und scholastische Philosophie. Breslau, Hirt.

Horodezky, Religiöse Strömungen im Judentum. Bern, Bircher.

Janentzky, Chr., Mystik und Rationalismus. Münehen, Duncker u. Humblot.

Ingénieros, J., Prinzipien der biologischen Psychologie. Aus dem Spanischen. Leipzig, Meiner.

Joel, K., Die philosophische Krisis der Gegenwart. Leipzig, Meiner.

Kinkel, W., Philosophische Begründung des Sinnes der Arbeitsschule. Osterwieck, Zickfeldt.

Lamm, M., Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung. Leipzig, Meiner.

Lehmann, R., Lehrbuch der philosophischen Propädeutik. 5. Auflage. Leipzig, Meiner.

Leisegang, H., Griechische Philosophie von Thales bis Platon (Jedermanns Bücherei). Breslau, Hirt.

— Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin (Jedermanns Bücherei). Breslau, Hirt.

Libanius, Apologie des Sokrates. Übers. von Apelt. Leipzig, Meiner.
Lotze, R., Jahreszahlen der Erdgeschichte. Stuttgart, Franckh.
Märtens, F., Das Wesen der elektrischen Erscheinungen. Elberfeld, Hofbauer & Puteanus.
Mayer, M. E., Rechtsphilosophie. Berlin, Springer.
Menzer, P., Einleitung in die Philosophie . 3. Auflage. Halle, Niemeyer.
Möhlig, K., Strindbergs Weltanschauung. Elberfeld, Bergland-Verlag.
Müller, E., Der Sohar und seine Lehre. Wien, R. Löwit.
Muehll, v. d., Epicurus epistolae tres et ratae sententiae. Leipzig, Teubner.
Müller-Freienfels, R. Irrationalismus. Leipzig, Meiner.
– Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. Berlin, Mittler.
Nestle, W., Die Sokratiker in Auswahl übers. und herausgeg. Jena, Diederichs.
– Die Nachsokratiker. 2 Bde. Ebda.
Phalen, A., Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen. Upsala, Akadem. Bokh.
Pichler, H., Zur Philosophie der Geschichte. Tübingen, Mohr.
Poppovich, N. M., Die Lehre vom diskreten Raum. Wien, Braumüller.
Richter, G., Gott und die Wissenschaft. Leipzig, Hillmann.
Sauer, W., Philosophie der Zukunft. Stuttgart, Enke.
Sawicki, Fr., Lebensanschauungen alter und neuer Denker. 1. Band. Das heidnische Altertum. Paderborn, F. Schöningh.
Schein, J., Zentralistische Organisation und Seelenleben. Wien, Braumüller.
Schillers philosophische Schriften und Gedichte zur Einführung in seine Weltanschauung. Herausg. von E. Kühnemann. 3. Auflage. Leipzig, Meiner.
Schmitt, C., Politische Theologie. München, Duncker & Humblot.
Schultheiß, H., Stirner. 2. Auflage. Leipzig, Meiner.
Schultz, J., Die Philosophie am Scheidewege. Leipzig, Meiner.
Schultze, A., Ist die Welt vierdimensional? Leipzig, Hillmann.
Söhngen, O., Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung. Leipzig, Kröner.
Spinoza, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück. 4. Auflage. Übertr. von C. Gebhardt. (Philosophische Bibliothek 91.) Leipzig, Meiner.
Stroh, E., Selbstverwirklichung. Jena, Diederichs.
Taeger, Fr., Die Archäologie des Polybios. Stuttgart, Kohlhammer.
Unger, R., Herder, Novalis und Kleist. Frankfurt, Diesterweg.
Vaihinger, H., Die Philosophie des Als Ob. Volksausgabe. Leipzig, Meiner.
Vogtherr, K., Wohin führt die Relativitätstheorie? Leipzig, Hillmann.
Vorländer, K., Kant, Schiller, Goethe. 2. Auflage. Leipzig, Meiner.
Weber, A., Die Not der geistigen Arbeiter. München, Duncker & Humblot.

Weichelt, H., Zarathustrakommentar. 2. Auflage. Leipzig, Meiner.
Werner, H., Grundfragen der Intensitätspsychologie. Leipzig, Barth.
Wessely, K., Goethes und Schopenhauers Stellung in der Geschichte der Lehre von den Gesichtsempfindungen. Berlin, Springer.
Wunderle, G., Einführung in die moderne Religionspsychologie (Sammlung Kösel). Kempten, Kösel & Pustet.

B. Englische Literatur.

Rolbiecki, J. J., The political philosophy of Dante Alighieri. Washington, Salve Regina Press.
Thorndike, L., A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era. New York, Macmillan Company.
Veazie, W., Empedocles psychological' doctrine in its original and its traditional setting. New York, Columbia University Press.
Ward, J., Immanuel Kant. London, Oxford University Press.

C. Französische Literatur.

Andler, Ch., Nietzsche. Tome V: Nietzsche et le transformisme intellectualiste. Paris, Bossard.
Aristote, La métaphysique. Livr. II, III. Trad. par G. Colle. Louvain, Institut superieur de philosophie.
Bouvier, R., La pensée d'Ernst Mach. Paris, Libr. au vélin d'or.
Brunschvieg, L., L'experience humaine et la causalité physique. Paris, Alcan.
Decoster, P., La règne de la pensée. Bruxelles, Lamertin.
Maréchal, J., Le pont de départ de la métaphysique. Cahier I. II. Bruges, Beyaert.
Nys, D., La notion d'espace. Bruxelles, R. Sand.
Petronievics, Br., L'evolution universelle. Paris, Alcan.
Prenant, L., A. Berthod, E. Brehier, La tradition philosophique et la pensée française. Paris, Alcan.

D. Italienische Literatur.

Carlo, E. di, Cosmo Guastella (Necrologio) Roma, Società anonima poligrafica italiana.
Guzzardi, G., Il problema insolubile della divinità. Catania, Cav. Vinc. Gianotta.
Michelstaedter, C., La persuasione et la rettorica. Firenze, Vallecchi ed.

Gedruckt bei A. W. Hayn's Erben, Potsdam

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von

Ludwig Stein

XXXVI. Band

Neue Folge

XXIX. Band

Berlin

Verlag von Leonhard Simion Nf.

1924

Inhalt.

		Seite
I.	Das Einzelne und das Allgemeine bei Aristoteles. Von Paul Helms	3
II.	Über einige Axiome scholastischen Denkens. Von Prof. Hans Eibl	8
III.	Die Antinomien Kants. Von Dr. Walter Rauschenberger	21
IV.	Kritik der Religionsphilosophie Berthold v. Kerns. Von Dr. G. Schneiderreit	33
V.	Zur Raumlehre Stumpfs und verwandten Theorien. Von Georg Wendel	48
VI.	Kants formale Theorie der Sittlichkeit. Von M. Lewinski	57
VII.	Gesetze oder Tendenzen der Geschichte. Von Ludwig Stein	87
VIII.	Logoslehre und Pseudomorphose. Von Hans Eibl	117
Rezensionen		64, 146
Zur Besprechung eingegangene Werke		79

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
XXXV. Band, 3. und 4. Heft.

I.

Das Einzelne und das Allgemeine bei Aristoteles.

Von
Paul Helms, Sorö (Dänemark).

Aristoteles geht von einer doppelten Voraussetzung aus, einmal daß die Wissenschaft es mit dem Allgemeinen zu tun habe; denn nur für das Allgemeine gilt die wissenschaftliche Methode, die auf Beweis und Definition beruht (1086 b 32ff.), sodann daß nur das einzelne Phänomen wirklich sei, als Substanz, Usia.

Aber dadurch entsteht ein Problem, indem das Objekt der Wissenschaft dann etwas nicht Wirkliches zu werden scheint, nicht Substanz, nicht Usia. Um dieses Problem zu lösen nimmt Aristoteles an, daß das Allgemeine, der Gegenstand der Wissenschaft, in dem einzelnen Phänomen existiert als das eigentliche Wesen desselben.

Das Allgemeine und das Einzelne darf deshalb nur rein denklich getrennt werden, in der Abstraktion; wird die Trennung real, wird die Existenz des Allgemeinen unmöglich, und ebenso unmöglich wird die wissenschaftliche Erkenntnis des Einzelnen in der wirklichen Substanz (1031 b 2).

Die einzelne Substanz muß dann in zweifacher Weise aufgefaßt werden, teils in ihrer Individualbestimmtheit, teils nach ihrem Allgemeincharakter. Nach ihrer Individualbestimmtheit enthält sie eine Reihe spezieller Merkmale, die als accidentell (d. i. nicht notwendig für ihr Wesen) betrachtet werden müssen; diese fallen dann außerhalb der Wissenschaft. Nach ihrem Allgemeincharakter enthält sie bloß die notwendigen Bestimmungen,

die ihr eigentliches Wesen konstituieren. So wird sie Gegenstand der Wissenschaft.

Aber wie gelangt man nun zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Substanz?

Der Ausgangspunkt muß die Wahrnehmung des einzelnen Phänomens sein, und durch mehrere Wahrnehmungen entsteht Erfahrung, welche die Grundlage der Wissenschaft ist (980 b 23f.).

Aber die Erfahrung führt nicht zu dem Notwendigen und Allgemeingültigen, welches die Wissenschaft fordern muß; sie gibt nur Tatsachen, erweist nicht deren Notwendigkeit (981b 28). Die Wahrnehmung kann uns dann bloß zum Schauen des Allgemeinen führen, als potential in dem Einzelnen, als accidenteller Bestimmung desselben (1087a 19).

Wollen wir einen direkten Einblick in das Allgemeine, in den Gegenstand der Wissenschaft haben, müssen wir deshalb einen anderen Weg gehen; wir müssen das konstruierende Denken zur Hilfe nehmen. Die allgemeinen Formen der Dinge sind dann irgendwie im voraus in den Seelen anwesend (417b 23) als eine Art potentialen, latenten Besitzes (429a 27); deshalb umfaßt die Seele gewissermaßen alles (431b 21). Die Sinnestätigkeit hat dann bloß die Aufgabe, die schlummernden Formen zu wecken, das Denken zu incitieren; dasselbe aber ist seinem innersten Wesen nach etwas Selbständiges, etwas Göttliches, das von außen (θύραθεν) her zu dem allgemeinen psychologischen Mechanismus kommt (736b 28), und erst wenn dieses hinzutritt, werden die Formen völlig klar und bewußt, erst dann entsteht wahre, begriffliche Erkenntnis (429b 30ff. — 408b 18ff.).

Man wird aus dem Dargestellten deutlich sehen, daß Aristoteles' Erkenntnistheorie einen doppelten Ausgangspunkt hat, teils einen empirisch-induktiven, teils einen apriorisch-deduktiven. Der letztere Ausgangspunkt zeigt uns Aristoteles deutlich als Schüler Platons. Es ist ihm nicht gelungen, die beiden Ausgangspunkte in harmonischer Weise zu vereinigen, und die Folge ist denn auch eine Reihe Unklarheiten und Widersprüche geworden, die sich durch das ganze System erstrecken. Wir wollen versuchen, dies näher nachzuweisen.

Mit dem empirischen Ausgangspunkt vertritt Aristoteles eine ähnliche Auffassung wie die moderne Wissenschaft; er geht von

dem einzelnen wahrgenommenen Phänomen aus, und der Weg von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen ist mit beinahe genialer Klarheit in seiner Aussage ausgedrückt, daß wir in der einzelnen Farbe accidentell die allgemeine sehen. Damit wird ganz einfach das Richtige gesagt, daß das Allgemeine ein Begriff ist, der von der einzelnen Wahrnehmung aus gebildet wird, ein Symbol, worin die vielen einzelnen Wahrnehmungen sich sammeln und zum Ausdruck kommen, und welches wir vor unserem Bewußtsein aufstellen in Verbindung mit der einzelnen Wahrnehmung als die Verallgemeinerung derselben. Das Allgemeine ist insofern nichts Wirkliches, als es bloß ein Symbol ist, eine Definition, die Bestimmungen zusammenfaßt, welche sich nur in den einzelnen Existenzen finden, das aber doch wahr ist, eben weil es immer in den einzelnen Existenzen auftritt, die der Begriff zusammenfaßt. Aber diese logische Wahrheit des Begriffs hat weder Platon noch Aristoteles scharf von der metaphysischen Wesensbestimmung trennen können. In Übereinstimmung mit dem durchweg plastischen Charakter des griechischen Denkens haben sie sich den Begriff als substantiell vorgestellt, indem er nur so wirklich wahr oder wahre Wirklichkeit werden könnte, und die Voraussetzung ist, daß der Gegenstand der Wissenschaft das Wirkliche ist. Von diesem Gedankengang aus hat dann Platon den Begriff als eine selbständige Substanz außerhalb der Einzelphänomene aufgefaßt, die Idee, die ewig und unveränderlich ist und somit Gegenstand eines unerschütterlichen und notwendigen Wissens. Diese Konsequenz will Aristoteles nicht ziehen; ihm ist die Ideenlehre eine unnötige, widerspruchsvolle und unklare Verdoppelung der Existenz, welche bloß den Einzelphänomenen zukommen kann. Da er aber an dem substantiellen Charakter des Begriffes festhält, gerät er in die größten Schwierigkeiten.

Die eigentliche Substanz ist das Einzelwesen, welches aus Form und Stoff besteht. Der letztere hat keine wirkliche, aktuelle Existenz, sondern existiert nur als Möglichkeit, potentiell, *δυνάμει* (1042 a 27 — 1042 b 10). Wirkliche Existenz hat bloß die Form; sie ist das eigentlich Seiende und die primäre Substanz (1032 b). Die Konsequenz hiervon müßte eine absolute Gleichheit aller Substanzen mit der gleichen Form werden, da der Stoff als nicht seiend ja nicht zum Individualisierungsprinzip geeignet ist. Aber dieses

soll er nach Aristoteles' Meinung gerade sein, um in Verbindung mit der Form die primär seiende Einzelsubstanz zu konstituieren. Der Stoff kriegt deshalb bei Aristoteles tatsächlich eine mehr als bloß potentielle Existenz; er wird auch Substanz, Substrat der Wirksamkeit der Form, ja tritt mit dieser in gemeinsames Wirken (1042 a 32ff. — 1069 bff.) als teilweise selbstbewegend (1034 a 13).

Aristoteles' Stoffbegriff ist also unklar, enthält sich widersprechende Bestimmungen.

Dasselbe gilt von der Form. Da diese nur in den Einzeldingen existiert, welche zeitlich und geworden sind (1042 a 29), kann sie ja erst in den Einzeldingen ins Dasein treten, muß folglich selbst geworden und zeitlich sein, wenn man ihr nicht mit Platon ewige Existenz, unabhängig vom Einzelwesen einräumen will.

Dies will ja aber Aristoteles nicht. Gleichwohl lehrt er die Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Formen (1033 b 15). Soll dieses sich überhaupt mit der Lehre vom ausschließlichen Dasein der Form in den Einzeldingen vertragen können, kann es nicht von der einzelnen Form gelten, sondern bloß von ihrem allgemeinen Begriff, und zwar so, daß die Ewigkeit der Formen die ewige Wiederholung derselben in den einzelnen Existenzen bedeuten muß. Dieser Gedankengang wird auch bei Aristoteles angedeutet; so ist das Wesen oder die Form des Menschen von einem vorhergehenden Menschen, dem Vater verursacht (1071 a 15), welcher bestimmt von der individuellen Form des genannten Menschen getrennt wird. Aber diese Unterscheidung zwischen der einzelnen Form und ihrem allgemeinen Begriff wird nicht durchgeführt, ja nicht einmal zur prinzipiellen Besprechung gebracht. Die verschiedenen Gedankenreihen, wonach die Form bald als etwas Individuelles, nur in dem Einzelwesen Existierendes und so konsequent mit diesem beginnend und aufhörend gedacht werden muß, bald als etwas allgemeines Ewiges und Unvergängliches und somit vor den einzelnen Existenzen Seiendes, werden ohne weiteres zusammengestellt, ohne daß Aristoteles den geringsten Versuch gemacht hat zu zeigen, wie die verschiedenen Bestimmungen sich vereinigen lassen.

Wir sehen also, daß weder der Stoff noch die Form klar und konsequent aufgefaßt ist, sondern daß die früher erwähnte Gedoppeltheit in Aristoteles' Denken in der deutlichsten Weise in den beiden Grundbegriffen zutage tritt.

Der platonische Rationalismus und die Ideenlehre kommen trotz aller Bekämpfung ganz unverschleiert zum Vorschein in der Lehre von der Ewigkeit der Formen und davon, daß dieselben das einzige wirklich Seiende sind, und ferner in der Auffassung des Stoffes als reiner Potenz; die empirische Auffassung zeigt sich in der Auffassung der Form als eines Realprinzips in der Einzelexistenz und des Stoffes als einer selbständigen Substanz, als Substrat der Veränderungen und Prinzip der individuellen Bestimmungen. Kein Wunder, daß Aristoteles in späteren Zeiten zum Gegenstand der widerstreitendsten Erklärungen gemacht werden konnte.

II.

Über einige Axiome scholastischen Denkens.

Von

Hans Eibl (Wien).

Axiom ist ein Urteil, dessen Gültigkeit hingenommen wird. Vom Vorurteil grenzt es der Sprachgebrauch so ab, daß er den Begriff Vorurteil vorzugsweise auf solche Urteile einschränkt, von denen unser praktisches Verhalten den Mitmenschen gegenüber abhängt, während er den Begriff Axiom für den theoretischen Gebrauch reserviert. Deshalb sind auch Vorurteile viel mehr von Individuum zu Individuum variabel; Axiome werden von großen Gruppen anerkannt und gelten durch längere Zeit. Die Geschichte der Axiome scheint ein Anwachsen des kritischen Sinnes zu zeigen. Die Zahl der Axiome nimmt ab, wo bei der Axiombildung dauernde Denktendenzen wirksam waren, ändert sich die Fassung, indem das zuerst naiv Ausgesprochene mit Bewußtsein aufgestellt wird.

Das erste scholastische Axiom, das ich durch Belegstellen veranschaulichen will, ist das von der architektonischen Gliederung der Welt. Thomas von Aquin hat dafür ein so lebhaftes Gefühl, daß ihm das Wort architektonisch zum philosophischen Terminus wird, so z. B. an der Stelle Sum. phil. III, Kap. 80, S. 311, Turiner Ausg.: Die Kunst, die den Zweck betrachtet, ist architektonisch in bezug auf die Kunst, welche die Form betrachtet: wie die Kunst des Steuermanns in bezug auf die des Schiffsbaumeisters.

Dieses Axiom läßt sich vielleicht als das am meisten für die Scholastik charakteristische bezeichnen. Über die Art der Verwendung im großen dürfte gut der spekulative Versuch belehren, das Trinitätsdogma organisch in den metaphysischen Aufbau

einzugliedern. Es heißt Sum. phil. IV, Kap. 11: Nach der Verschiedenheit der Naturen findet sich eine verschiedene Art der Emanation in den Dingen: je höher eine Natur ist, um so inniger ist das Hervorgehende mit ihr vereint. Auf unbelebter Stufe gibt es nur Wirkung nach außen: Bewegung durch äußeren Anstoß. Im Bereich der Lebewesen tritt Selbstbewegung auf; sie kommt nicht hinaus über die äußere Bildung von Blüte und Frucht, die sich vom mütterlichen Organismus trennen, bei den Pflanzen; sie bringt es zu einer ersten Verinnerlichung — durch Wahrnehmung, Phantasie und Gedächtnis bei den Tieren; doch auch hier gehen Anfang und Ende auseinander; denn der Vorgang der Perzeption beginnt außen und endet innen. Erst auf der höchsten Lebensstufe findet eine Rückbiegung statt: der Intellekt biegt sich in sich selbst zurück: der denkende Geist erkennt sich selbst; aber die höchste Vollkommenheit ist auch hier nicht erreicht; denn wenn auch das Denkstreben ein durchaus innerlicher Vorgang ist, so ist dieses Denkstreben noch nicht ident mit der Substanz der Denkwesen, weil in ihnen nicht Denken und Sein zusammenfallen. Die höchste Vollendung kommt allein Gott zu. Dann spricht Thomas vom innergöttlichen Prozeß, vom Hervorgehen des Logos und des Geistes. — Es läßt sich dieser Gesamtübersicht Großartigkeit nicht absprechen. Der Grundgedanke ist die Verinnerlichung der Wirkungen, der Aufbau ergibt sich aus der Steigerung dieser Verinnerlichung.

Ein anderes Beispiel aus Duns Skotus (De rer. princ. Quaest. 9, Artikel 4, Nr. 380). Der Philosoph verwendet das Axiom der Architektonik, um zu beweisen, daß die sensitive Fähigkeit der Seele nicht durch Zeugung vererbt, sondern einerschaffen sei, denn sie hänge mit der einerschaffenen intellektiven Seele eng zusammen. Diese Annahme scheint ihm durch die Architektonik der Wesen nahegelegt. Er baut sie so aus, daß er hier auf die Verbindung der einzelnen Glieder Nachdruck legt. Die Teile des Weltbaues bilden eine Einheit, indem jede tiefere Daseinsstufe mit ihrer höchsten und schmäleren Schichte von der nächst höheren Daseinsstufe durchdrungen wird. Ein Teil der Materie ist durchdrungen vom Vegetativen, das Pflanzenreich, das Vegetative ist nur in einer Gattung durchdrungen vom Sensitiven, im Tiere, das Sensitive, welches das immanente Ziel der Natur ist (d. h. aus Natur

allein erklärlich ohne transzendenten Eingriff) verbindet sich mit den Intellektiven, nicht in einer ganzen Gattung, sondern nur in einer Spezies, nämlich im Menschen. Das Intellektive endlich verbindet sich mit Gott nur in einem Exemplare, im Erlöser. So bilden die Wesen eine nach oben zugespitzte Pyramide.

Das Axiom verwenden Thomas und Duns Skottus, um die Stellung des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele zu begründen. Daraus, daß die geistige Seele die Form des Leibes ist, läßt sich nach Thomas (Sum. phil. II, Kap. 68) die wunderbare Verknüpfung der Dinge erkennen: immer berühre das Tiefste der höheren Gattung das Höchste der tieferen. Im Gegensatz dazu will Duns Skottus beweisen (de rer. princ. Quaestio 7, Art. 2, Nr. 225), daß auch die Seele einen materiellen Bestandteil hat; dann wäre die Form der Seele doppelt Form, für ihre eigene Materie und für die des Körpers. Die Existenz einer solchen Form postuliert er aus der architektonischen Gliederung; denn, sagt er, es gibt im Universum eine Gattung Form, deren Umfang weniger weit reicht als die Materie, so daß also nicht alle Materie von der Form beherrscht wird: die Form der körperlichen Wesen; eine andere Form, deren Umfang soweit reicht wie ihre Materie: die Form der Himmelskörper. Es muß also, fährt er fort, eine Form geben, deren Umfang hinaus geht über den Umfang ihrer Materie, das ist die Form der vernünftigen Seele, die sich nicht nur über ihre eigene Materie, sondern auch über die des Körpers ausdehnt. Auch hier legt Duns Skottus Nachdruck darauf, daß die höhere Daseinsstufe die tiefere zum Teil durchdringe. Thomas von Aquin spricht nur von einem Berühren.

Mit dem Axiome der Architektonik hängen mehrere andere zusammen. Stellt man sich die Wesen vor in ihrer verschiedenen Entfernung vom höchsten Wesen, so ergibt sich als Prinzip der Differenzierung der Vollkommenheitsgrad. Es gibt keine bloß numerische Verschiedenheit bei sonstiger Gleichheit, d. h. jedes ist nur sich selbst gleich, Gleichheit und Identität fallen real zusammen (Thomas. Sum. phil. II, Kap. 44; Duns Skottus, de r. princ. Qu. 2, Art. 3, Nr. 72). Dieses Axiom macht das scholastische Denken dem Atomismus abgeneigt. Zwar muß eine atomistische Konstruktion strenggenommen nicht die Gleichheit der Atome oder Uratome annehmen. Aber wenn wie bei den Scholastikern

der Blick auf den Gesamtbau der Welt gerichtet ist, so werden in der Phantasie, bei der ungeheueren Mannigfaltigkeit, die in wenige vielumfassende Daseinsstufen gegliedert wird, die Proportionen so verkleinert werden, daß Atome als etwas Gleiches empfunden würden. Thomas verwendet das Axiom gegen die Annahme des Origenes, daß ursprünglich nur qualitativ gleiche Geister geschaffen worden seien (Sum. phil. II. Kap. 44). — Der architektonische Charakter verleiht der Welt Schönheit: so wie sie ist, ist sie wertvoll. Daß dieser Wert nur für den Betrachter besteht, wird dabei vernachlässigt. Der ästhetische Wert ist Wert überhaupt und Thomas gewinnt aus dem Gesamtbau der Welt eine Bestätigung des Axiomes, daß das Sein das Gute sei (z. B. Thom. Sum. phil. III, Kap. 7). Mit dem Problem des Bösen findet er sich u. a. durch die neuplatonischen Argumente einer ästhetischen Theodizee ab (Sum. phil. III. Kap. 71; III, Kap. 94); jede tiefere Daseinsstufe ist ein Übel im Vergleich zur höheren, daß aber verschiedene Stufen da sind, ist der höchste Schmuck des Universums und vom Standpunkt des Ganzen ein hohes Gut. In dieser Gedankenreihe ist das Übel per accidens mit der Weltschöpfung mitgegeben und von Engelssturz und Sündenfall wird nicht gesprochen. — Aus dem optimistischen Grundsatz esse est bonum sowie aus der architektonischen Gliederung und der intimen Zusammenfügung der Weltwesen ergibt sich das teleologische Axiom der durchgängigen Zweckmäßigkeit. Die Natur macht nichts umsonst. Das Axiom der Teleologie ist zugleich ein Axiom der Ökonomie. Nun aus der großen Fülle einige Beispiele; zunächst solche für die Teleologie (Thom. Sum. phil. III, Kap. 48): Das Ziel des Menschen wird nicht in diesem Leben erreicht. Es ist aber unmöglich, daß die natürliche Sehnsucht eitel sei; denn die Natur macht nichts zwecklos (frustra). Es wäre aber die natürliche Sehnsucht zwecklos, wenn sie nirgends erfüllt werden könnte. — Duns Skottus (de rer. princ. Qu. 4. Art. 2, Nr. 110), beweist aus diesem Axiom, daß das Objekt und die Fähigkeit, es zu erfassen, denselben Umfang haben; denn wenn es eine unsichtbare Farbe gäbe, wäre die Sehkraft unvollkommen und jene Farbe zwecklos. — Beispiele für das Axiom der Ökonomie (Sum. phil. II. Kap. 60 S. 157 der Turiner Stereotyp-Ausgabe): Thomas bekämpft hier die Theorie des Averroes, daß im Einzelmenschen nur der

intellectus passivus sei, der aktive Intellekt aber ein überindividuelles Wesen, an dem die Menschen teilhaben; vielmehr habe jeder Mensch ein aktives Prinzip der Erkenntnis, den intellectus possibilis. Einer der Beweise lautet so: Der averroistische Geist müßte ja die rein geistigen Substanzen erkennen. In den rein geistigen Substanzen sind die Formen der sinnlichen Dinge in geistiger Weise enthalten. Wenn der (überindividuelle) intellectus possibilis nun die rein geistigen Substanzen erkennt, so würde er durch sie die Kenntnis der sinnlichen Gegenstände erlangen. Er würde sie also nicht durch die Wahrnehmungsvorstellungen erhalten (was der menschliche Geist aber tatsächlich tut), weil die Natur nichts Überflüssiges macht: quia natura non abundat superfluis; wenn also der menschliche Geist die Formbegriffe aus den Wahrnehmungen gewinnt, so ist er kein vom Individuum getrennter Geist. — Duns Skottus (de rer princ. Qu. 1, Art. 3, Nr. 25) beweist die Einheit des ersten Bewegers folgendermaßen: Wenn es zwei in gleicher Weise erste bewegende Prinzipien gibt, sind sie entweder ähnlich oder entgegengesetzt. Wenn ähnlich, ist entweder jedes für sich hinreichend, um alles vollkommen einzuleiten, oder keines von beiden ist hinreichend, sondern nur beide zusammen. — Der erste Fall wäre durchaus wunderbar, weil dann eines von beiden überflüssig wäre: natura autem in quocumque effectu, quantumque parvo, evitat superfluitatem. Wenn aber keines für sich ausreicht, dann ist auch keines das Erste, weil das Erste seinem Begriff nach ausreichend sein muß. — Wenn sie aber einander entgegengesetzt sind, dann hindern sie einander, keines ist vollkommen.

Für das Prinzip der Kausalität ergeben sich aus dem Axiom der Architektonik Folgerungen, die nach entgegengesetzten Richtungen weisen. Stellt man sich vor, wie das Höhere als das logisch und ontologisch Frühere das Tiefere aus sich hervorgehen läßt, so ergibt sich daraus der Grundsatz, daß die Ursache von höherem Range sei als die Wirkung. Einen ähnlichen Gedankengang haben wir in der Lehre des Duns Skottus von der übergreifenden Wirksamkeit der Seelenform bereits gefunden. Auf Grund dieses Axioms wird aus der Natur auf Gott geschlossen (Thom. Sum. phil. II, Kap. 2). Eine interessante Anwendung auf die Physik: die Wirkung kann wegen ihrer Inferiorität nicht länger dauern als die Ursache. Das kann man, sagt Thomas, aus der mechanischen Bewegung leicht

erkennen, die sofort aufhört, wenn der Stoß aufgehört hat (Sum. phil. III. Kap. 67, S. 293 der Turiner Ausgabe). Ein Steinwurf hätte den Denker darüber belehren können, daß der Grundsatz in dieser Form, das Gesetz der Trägheit im wörtlichen Sinne, falsch ist. Es findet sich indes eine Ergänzung. Das Problem, wie Wärme von einem Körper auf einen anderen übertragen werden könne, löst Thomas (Sum. phil. III. Kap. 68, S. 299 Tur. Ausg.) durch die Annahme, daß durch die Wärme des einen Körpers die in dem anderen Körper potentiell enthaltene aktualisiert werde. Es bedarf nur einer Erweiterung des Begriffes der Bewegung, so daß er mechanische Bewegung und Wärme in sich schließt, dann läßt sich der Gedanke von der potentiellen Wärme auch auf die Bewegung übertragen, im ruhenden Körper ist potentielle Energie, die in kinetische umgesetzt werden kann und das Prinzip: „die Wirkung dauert nur solange als die Ursache", erscheint weniger befremdlich. Die Erweiterung liegt im Geiste des Systems; der Begriff der Potenz, die durch die Bewegung aktualisiert wird, dient schon dem Aristoteles zur Definition der Bewegung. — Die Inferiorität der Wirkung ist also die eine von den Folgerungen aus dem Axiom der Architektonik. Die andere führt schließlich zu dem gerade entgegengesetzten Gedanken, zur Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung. Das scholastische Axiom lautet: Jedes Wesen bringt sich selbst möglichst Ähnliches hervor (Duns Scot. d. rer. princ. Qu. 4, Art. 3, Nr. 118), oder: Wie beschaffen jedes ist, so Beschaffenes wirkt es. Auch dieses Axiom läßt sich aus der Architektonik ableiten. Denn da die Glieder des Weltbaues Vollkommenheitsstufen bilden, so sind zwei benachbarte einander ähnlicher als die fernerstehenden. Es ergibt sich daraus die Forderung für den Systembau, daß allemal, wenn nichthomogene Erscheinungen in einem unleugbar kausalen Zusammenhang stehen, Mittelglieder eingeschaltet werden müssen, durch welche der Unterschied zwischen den beiden Termini verringert und der Übergang des Prozesses vom einen zum anderen denkbar gemacht wird. Ein naives Beispiel dafür aus Duns Skottus (d. rer. princ. Qu. 14, Art. 2, Nr. 487): Die Gestalt (species), die in der Sinnesempfindung ist, kann nicht vom Objekt selbst verursacht werden, denn sie ist geistig und wird in geistiger Weise aufgenommen; sondern sie wird von jener bewirkt, die in der Luft ist und die gewissermaßen geistig ist. — Und was von

der Sinnesempfindung gilt, gilt auch von dem Intellekt. Man kann nicht von einem Extrem, nämlich von der Wahrnehmungsvorstellung, zum anderen Extrem, nämlich zum Akt der Erkenntnis kommen, der rein geistig ist, außer durch ein Mittleres zwischen Geistigem und Körperlichem. Von dieser Art ist die species intellegibilis, die kein so materielles Sein hat wie die Wahrnehmungsvorstellung und kein so geistiges wie der Intellekt. — Damit sind wir bei den komplizierten Erkenntnistheorien angelangt. Es handelt sich darum, zwei so verschiedene Dinge wie den äußeren Körper und die erkennende Seele kausal zusammenzubringen. Der allgemeine Grundsatz, dem Prinzip der Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung gemäß, lautet: das Erkannte ist im Erkennenden nach Art des Erkennenden. Die Vermittlung besorgt der Begriff der Spezies, die etwas Gedankenmäßiges am äußeren Objekte ist und deshalb von der Seele nacherzeugt werden kann, der letzte Grund bleibt aber die begleitende Schöpfertätigkeit Gottes. Alle in der bisherigen Betrachtung angeführten Grundsätze, nämlich von der Güte des Seins, vom architektonischen Aufbau der Welt, das Prinzip der Ökonomie und Teleologie, die Superiorität der Ursache über die Wirkung, endlich die Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung sind untereinander von einem gemeinsamen Ursprung her verwandt: sie stammen alle aus dem neuplatonischen Emanationssystem. Nach Plotin emaniert aus einem höchsten Prinzip, dem Einen oder dem Sein schlechthin, von Ewigkeit zu Ewigkeit ein zweites schwächeres, der Nus oder das Weltbewußtsein, von diesem ein drittes, die Seele oder das Leben, welches zugleich Bewegung, Raum und Zeit mit sich bringt und als tiefste Stufe die Materie erzeugt. Dieses System steht im Hintergrund der scholastischen Denkgebilde, alle die genannten Axiome lassen sich daraus erklären, daß es der Phantasie vorschwebt, es ist aber natürlich nicht ident mit einem der Systeme der Hochscholastik, die Emanationslehre neuplatonischer Fassung mußte ja wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Pantheismus sogar bekämpft werden. Deshalb kann es befremden, daß sie überhaupt auf die Phantasie so stark gewirkt hat. Der Grund liegt darin, daß Schöpfung und Emanation doch viel Gemeinsames haben. Zunächst wird durch beide Begriffe durchgesetzt, daß vor der Phantasie der Denker weder das (eleatische) Sein als alles beherrschender Begriff dasteht,

noch auch die Kategorie der Usia und damit der Verzicht auf eine Weltableitung so vorwaltet wie bei Aristoteles. Emanation und Schöpfung sind Prozesse, sie lassen sich unter den Begriff des Geschehens bringen, der Genesis oder der Energeia. Aber der Begriff des Seins ist in beiden deshalb nicht aufgelöst in Werden, auch Plotin faßt die Emanation so, daß das höhere Sein trotz der Ausströmung unvermindert in seinem Bereiche beharre, weshalb man sein System nicht schlechthin als Pantheismus bezeichnen kann. — Das anschauliche Bild, nach dem der Begriff geprägt ist, ist die strahlende Sonne, an welcher trotz ihrer ungeheuren Leistung keine Verminderung zu merken ist. Es ergibt sich für den Neuplatoniker daraus weiter das Axiom, daß die Welt ewig bestehe, weil ein ewiges unerschöpfliches Reservoir ihren Bestand verbürge. Gerade hierin unterscheidet sich der Begriff der Schöpfung von dem der Emanation, sowie umgekehrt sich die Schöpfung der Emanation wieder nähert, wenn die Schöpfung mit dem anfang- und endlosen Bestand der Welt verträglich gedacht wird. Das ist bei Thomas der Fall. Er hält eine ewige Schöpfung für denkbar und entschließt sich zur Annahme einer zeitlichen zuletzt aus dogmatischen Gründen (vgl. Sum. phil. II, Kap. 28). Offenbar steht er unter dem Eindruck der glänzend klaren Abhandlung des Boethius (de consol. phil. V, 6) über die logische Zulässigkeit des Begriffs einer unendlichen Zeit; denn mit Beifall zitiert er Boethius' Definition der Ewigkeit (Sum. theol. I, 10, 4 aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit nach Boethius: aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul possessio — aus eben dieser Abhandlung, de cons. V, 6). Er definiert geradezu die Schöpfung als eine Emanation des gesamten Seins (Sum. theol. I, 45, 1). Aber es bedarf wohl kaum einer näheren Ausführung, daß in anderer Hinsicht die neuplatonische Emanation ein Naturprozeß ist, die Schöpfung bei den christlichen Theologen auf einen Willensakt zurückgeht. Weil Thomas die unerschütterliche Regelmäßigkeit der Erscheinungen für ein Zeichen des höheren Ranges, ansieht, könnte er es mit ihrer vollendeten Harmonie für durchaus vereinbar halten, wenn sie seit je und für alle Zeit in solcher Ordnung wäre. Aus derselben Vorliebe für das Geordnete fühlt er sich dem Ptolemäischen Weltsystem nicht unbedingt verpflichtet. Die aus dem System sich ergebende Kompliziertheit in der Bewegung der Himmels-

körper scheint ihn zu stören (Sum. phil. III, Kap. 64, S. 290 Tur. Ausg.). Es würde seinen Axiomen mehr entsprechen, wenn im großen Kosmos alles einfacher abliefe (vgl. Sum. phil. III, Kap. 94, S. 332 der Turiner Ausgabe).

Gehen wir in der Ableitung der Begriffe weiter. Aus dem neuplatonischen Begriff der Emanation folgt die Priorität des Vollkommeneren. Es besteht demnach zwischen der Vorstellung „früher" und der Vorstellung „vollkommener" eine feste Assoziation. Die Vorstellung „früher" kann temporal und logisch aufgefaßt werden, aber die zeitliche Vorstellung ist psychologisch die stärkere; denn wenn man auch sagt, es sei das logisch Frühere gemeint, die Phantasie stellt sich doch das zeitlich Frühere vor. Wie diese Begriffe ineinander übergehen, läßt sich sehr schön an einer Stelle bei Thomas zeigen (Sum. phil., II., Kp. 83). Dort polemisiert der Denker gegen die Annahme des Origenes, daß die Seele ewig und nur zeitweise mit dem Körper vereinigt sei; vorher ist gezeigt worden, daß die Seele sich mit dem Körper vereinige als seine Form, seine Aktualität. Nun sei freilich, fährt Thomas fort, die Aktualität der Natur nach früher als die Potenz, aber in demselben Wesen sei sie doch der Zeit nach später: denn es bewege sich etwas von der Potenz zum Akt. Hier wird also angenommen: 1. daß das Vollkommenere der Natur nach das Frühere, der Zeit nach das Spätere sei (das Frühere dem Range nach und das Frühere der Zeit nach sind getrennt); 2. daß in diesem besonderen Falle das Vollkommenere die Vereinigung von Leib und Seele sei. Dann heißt es weiter: Jeder Teil, von seinem Ganzen getrennt, ist unvollkommen; also ist die Seele ohne den Körper unvollkommen; das Vollkommene ist aber früher als das Unvollkommene in der natürlichen Ordnung. Es würde nicht zur Naturordnung passen, daß die Seele zuerst ohne Körper geschaffen und dann erst in den Leib eingepflanzt würde. Das Vollkommenere ist also auch hier die Vereinigung von Leib und Seele; aber das Frühere der Zeit nach wird dem Früheren dem Range nach gleichgesetzt. Dann wirft Thomas die Frage auf, welches denn — wenn man mit Origenes eine Präexistenz der Seele annimmt — der Anlaß zur Vereinigung von Leib und Seele gewesen wäre. Er eliminiert aus der Disjunktionsreihe Gewalt und Natur: es bleibt noch übrig der freie Wille. Aber auch dieser ist auszuschließen. Denn, sagt

Thomas, niemand will in einen schlechteren Zustand kommen außer durch Verblendung; die getrennte Seele aber ist höheren Standes als die mit dem Körper vereinigte, zumal nach den Platonikern. Hier ist also die Vereinigung von Leib und Seele nicht als der vollkommenere Zustand angenommen. Der Zusatz secundum Platonicos, könnte den Gedanken nahelegen, als wollte sich Thomas nur dialektisch auf den Standpunkt der Platoniker stellen, um an ihnen immanente Kritik zu üben. Allein er sagt: praecipue, hauptsächlich, erkennt also auch selbst die Gültigkeit des Gedankens an. Daß ihm der Gedanke auch sonst als wahr gilt, folgt aus seiner Erklärung der Ekstase: es ist ein Zustand unmittelbaren, von den Sinnen unabhängigen Schauens, wie er sonst nur den von Körpern getrennten Geistern natürlich ist (Sum. phil. II. Kap. 81, S. 188 Tur. Ausg.). Wir finden also hier ein Schwanken zwischen entgegengesetzten Lehren. Einerseits wird das Vollkommenere dem der Natur nach Früheren gleichgesetzt und von dem der Zeit nach Früheren getrennt, anderseits wird das der Natur nach und das der Zeit nach Frühere identifiziert: als der vollkommenere Zustand des Menschen erscheint bald wie bei den Platonikern die körperlose Existenz, bald ist wie bei Aristoteles der naturgemäße und daher vollkommenere Zustand die Vereinigung von Leib und Seele. Dazu kommt noch eine andere Komplikation. Das Frühere und Spätere, die höhere und die niedere Realität, das Vollkommenere und das Unvollkommenere, das Wertvollere und das weniger Wertvolle, alle diese Gegensatzpaare werden mit dem Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen kombiniert. Das Allgemeinere ist unter Umständen das Wertvollere. Das Denken ist bestrebt, Einzelerfahrungen in Allgemeinerkenntnissen zusammenzufassen, weil dadurch Arbeit und Zeit erspart wird. Das Wertvollere und das Vollkommenere gelten als in höherem Sinne real. Daraus ergibt sich einerseits die Realität und größere Vollkommenheit des Allgemeinen. Aber ebenso klar ist, daß sich immer wieder die höhere Realität des Einzelwesens aufdrängen muß. Wird nun die Realität der Vollkommenheit gleichgesetzt, so folgt daraus, daß das Allgemeinere, als weniger real, auch weniger vollkommen ist als das Einzelne. Duns Skottus löst den Konflikt durch Nebeneinandersetzung: Die Materie nimmt zuerst die allgemeinen Formen auf, dann die besonderen, denn der Naturprozeß geht vom Unvoll-

kommenen zum Vollkommenen. Die materiellen Formen sind um so unvollkommener, je universaler sie sind. Das Gegenteil aber findet statt bei den immateriellen und getrennten Formen, da gilt der Grundsatz, je universaler desto einfacher, je einfacher desto aktueller, desto vollkommener (de rer. princ Quaest. 1, Art. 3, Nr. 31). Wir sehen also einerseits die Reihe: allgemein, weniger real, ärmer, unvollkommener, anderseits die Reihe allgemein, vollkommener, weil einfacher und aktueller. Beide Reihen gelten, nur werden sie verschiedenen Ordnungen des Seins zugewiesen. Ähnlich angelegt ist eine Stelle bei Thomas von Aquin über die Typen des Erkennens: Es gibt zwei Richtungen der Denkbewegung, vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Allgemeinen zum Einzelnen. Die letztere würde sich nach Thomas in der mit dem natürlichen Verlauf der Dinge gleichen Richtung bewegen. Den einen Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen schreibt Thomas dem sinnlich-vernünftigen Menschen zu, den anderen den rein geistigen Wesen (Sum. phil. II, Kap. 98). Diese Beispiele lassen begreifen, daß Descartes sich anheischig machen konnte, mit scholastischer Dialektik Gegenteiliges zu beweisen. Die Methode, die Aristotelische und die Platonische Auffassung des Allgemeinen so auszugleichen, daß man den Platonismus der rein geistigen Welt, den Aristotelismus der sinnlichen Welt zuordnet, ist patristisches Erbe, die Platonische Auffassung von der Realität des Allgemeinen schien die reale, nicht bloß begriffliche Einheit Gottes in den drei Personen zu verbürgen und die Gefahr des Tritheismus zu bannen. Aber die Gefahr kehrte wieder, wenn es sich auch mit den menschlichen Personen und dem Allgemeinbegriff des Menschen so verhielt. Darum erklärte Johannes Damascenus, die reale Existenz des allgemeinen Wesens sei ein Privileg des trinitarischen Gottes, während unter den körperlichen Wesen das Individuum das eigentlich Reale sei und der Begriff nur eine Abstraktion.

Die Axiome der Architektonik und der Ökonomie gelten auch für das moderne Denken, aber in einem ganz anderen Sinn. Sie sind methodische Forderungen für den Ausbau von Hypothesen. Die metaphysische Verwendung von Architektonik und Ökonomie schließt die methodische Verwendung in sich — aber nicht umgekehrt — und deshalb hat auch die Scholastik ihre Axiome in methodischer Bedeutung gebraucht. Der Wert einer Hypothese

hängt ab sowohl von der Menge der durch sie zusammengefaßten Tatsachen als auch von der Einfachheit der ersten Sätze. Die Freude an einer gut gebauten Hypothese ist aber ebenso sehr eine logische wie eine ästhetische. Sie ist einmal da und läßt sich nicht unterdrücken. Nur soll sie nicht naiv sein. Sie ist naiv, wenn sie dazu verleitet, den ästhetischen Wert mit dem theoretischen zu verwechseln und ein gut gebautes Denkgebilde für wahr zu nehmen, schon deshalb, weil es schön ist. Daß auch ein scharfer Analytiker gelegentlich durch ästhetischen Wert getäuscht werden kann, dafür ist ein berühmtes Beispiel das Wohlgefallen Kants an seiner Kategorientafel. — Es ist schon erwähnt worden, daß die moderne Wissenschaft mit der scholastischen Fassung des Kausalitätsprinzipes, als wäre die Ursache von höherem Range als die Wirkung, nichts anzufangen weiß. Es besteht gegenwärtig keine Übereinstimmung der Denker über das Wesen der Kausalität, höchstens negativ in der Verwerfung: neben der Superiorität wird auch die Koexistenz von Ursache und Wirkung abgelehnt; an ihre Stelle ist die Sukzession getreten. Ob auch die Notwendigkeit zum Begriff der Kausalität gehört und was das heiße, ist eine noch offene Frage. Vielleicht kommt man dem, was von allen unter Kausalität vorgestellt wird, näher, wenn man zurückhaltend nur soviel sagt, das Bedürfnis nach kausaler Erkenntnis werde in dem Grade befriedigt, als es gelinge, Ursache und Wirkung als Etappen desselben kontinuierlichen Prozesses aufzufassen. Um den Gegensatz des modernen und des scholastischen Kausalitätsbegriffes richtig zu verstehen, muß man sich erinnern, daß der moderne Begriff im Prinzip eingeschränkt ist auf Erscheinungswelten, der scholastische aber auch für das metaphysische Wesen gilt. Die Kausalität im modernen Sinn erklärt nicht eigentlich, sondern konstatiert. Daß ein Ereignis B auf ein Ereignis A folgt, ist eine immer wiederkehrende Tatsache, wie dies geschehen kann, ein Rätsel. Will man sich überhaupt darüber Gedanken machen und Metaphysik betrieben, was nur symbolisch geschehen kann, d. h. unter Anwendung der Denkmittel, mit denen wir die Erfahrung zu ordnen versuchen, auf eine Art des Seins, die nicht Erfahrungsgegenstand ist, so steht es noch immer frei, das der Ursache entsprechende metaphysische Wesen als überragend und koexistent zu denken. Aber man kann auch darauf verzichten und sich auf Erforschung der Erfahrung beschränken. — Die Hinlenkung auf die

Einzelforschung bringt es auch mit sich, daß der Begriff der kontinuierlichen Übergänge nicht mehr mit einer architektonischen Gliederung der Welt in Verbindung gebracht wird. Das Bedürfnis nach einem Überblick über den Weltbau ist zurückgedrängt worden, da es nicht mehr mit der Vollkommenheit befriedigt werden kann, an die das moderne Denken durch die exakte Forschung gewöhnt worden ist. An Stelle des Überblickes über eine architektonisch gegliederte koexistente Mannigfaltigkeit ist die Tendenz getreten, in der Zeit aufeinanderfolgende Übergänge zu sehen, sowie umgekehrt der Anblick des Weltbaues das scholastische Denken nicht dazu disponiert hat, den Begriff der Entwicklung, über Aristotelos hinaus, zu formulieren: die logische und die zeitliche Priorität gehen, wie sich gezeigt hat, bei den Scholastikern ineinander über. Der Begriff der Entwicklung nimmt im modernen Denken die Stelle ein, die im mittelalterlichen die Vorstellung des Weltbaues eingenommen hat. Aber beiden liegt ein gemeinsamer Trieb des Denkens zugrunde: das Mannigfaltige so zu ordnen, daß es sich kontinuierlichen Übergängen nähert. Das die Antike und das Mittelalter beherrschende Idealbild ist ein räumlich gegliedertes, begrenztes Ganzes von abgestufter Vollkommenheit; der moderne Denker ordnet das von ihm beherrschte zeitliche Stückwerk ein in die unendliche Reihe der Zeit, aber so, daß er an Entwicklung glaubt, d. h. an eine Steigerung innerhalb gewisser Gruppen von Elementen. Sollte das Bedürfnis nach zusammenfassenden Weltbildern wieder siegreich werden, so werden voraussichtlich u. a. auch architektonisch aufgebaute Weltbilder von der Art der neuplatonischen und scholastischen Systeme ausgedacht werden. Nur wird der Begriff des Werdens eine weitere Steigerung erfahren über die hinaus, die er von Aristoteles bis zu den Neuplatonikern und Scholastikern mitgemacht hat.

III.

Die Antinomien Kants.

Von

Dr. Walter Rauschenberger (Frankfurt a. M.).

Bei der Beurteilung der Kantischen Antinomienlehre begegnet man den verschiedensten Ansichten. Wundt[1]) erklärt sie für „Meisterstücke dialektischen Scharfsinns"; Schopenhauer[2]) sagt über sie, es sei merkwürdig, daß kein Teil der Kantischen Philosophie so wenig Widerspruch erfahren, ja, soviel Anerkennung gefunden habe, wie diese so höchst parodoxe Lehre. Wir teilen die letzte Ansicht. Ein Staunen erfaßt uns — ein Staunen darüber, daß diese Theorie so weite Kreise ergreifen und überzeugen konnte. Irrtümer sind um so gefährlicher und müssen um so mehr bekämpft werden, je größer der Name ist, mit dem sie verknüpft sind.

Die vorliegende Abhandlung ist in drei Teile geteilt. Der erste Abschnitt behandelt die Vorurteile, aus denen die Antinomienlehre Kants entstanden ist. Der zweite Abschnitt gibt eine Kritik dieser Lehre. Im dritten Abschnitt wird gezeigt, wie weit die Herrschaft des Satzes vom Widerspruch reicht, wo also möglicherweise Widersprüche, Antinomien auftreten können.

I.

Die Antinomienlehre Kants steht im Zusammenhang mit den innersten Triebfedern seiner Philosophie, sie hat ihren Ursprung

---

[1]) Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit. Philosophische Studien, Band II (1885), S. 495ff.

[2]) Kritik der Kantischen Philosophie. Welt als Wille und Vorstellung, herausgegeben von Frauenstädt, 4. Aufl., Bd. 1, S. 591.

in derselben Quelle, aus der seine ganze Transzendentalphilosophie hervorgegangen ist. Diese Triebfeder hat Kant selbst mit seltener Offenheit in den berühmten Worten[1]) bekannt: „Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßungen überschwenglicher Einsichten benehme ....." „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen ....."

Und über die Antinomien sagt Kant in derselben Vorrede: „Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; .....so zeiget sich, daß, was wir anfangs nur zum Versuch annahmen, gegründet sei."

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit lagen also Kant am Herzen, als er die Kritik der reinen Vernunft schrieb. Er wollte eine Erkenntniskritik schaffen, die den Glauben an diese Eckpfeiler seiner sittlich-religiösen Weltanschauung erst ermöglichen sollten. Kant wird dabei von dem Vorurteil geleitet, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne, wenn man auf dem Standpunkt des naiven Realismus steht, daß dieser Widerspruch dagegen wegfällt, wenn man zum transzendentalen Idealismus übertritt. In der Tat ein merkwürdiges Vorurteil!

Gegen dasselbe ist zunächst zu bemerken, daß über das Unbedingte vor Kant Jahrtausende hindurch philosophiert worden ist, ohne daß irgend jemand ein Widerspruch an dieser Idee aufgefallen wäre, und ohne daß irgendeiner dieser genannten und ungenannten Philosophen sich den transzendentalen Idealismus zu eigen gemacht hätte. Es wäre merkwürdig, wenn dieser Widerspruch erst nach so langer Zeit hervorgetreten sein sollte.

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kehrbach, S. 25, 26 (Vorrede zur 2. Ausgabe).

Ähnliche, wenn auch nicht so weitgehende Gedanken finden sich auch anderwärts. Der transzendentale Idealismus erhebt vielfach den Anspruch, eine wirkliche Metaphysik überhaupt erst möglich gemacht zu haben. Dieser Gedanke findet sich selbst bei Schriftstellern, die die Antinomienlehre Kants verwerfen[1]). Er mag mit zu der gewaltigen Wirkung der Kantischen Philosophie beigetragen haben.

II.

Es kann in keiner Weise zugegeben werden, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden kann, wenn man Raum und Zeit eine von uns unabhängige Existenz zuschreibt. Der kritische Idealismus glaubt, wenn man die uns umgebende Welt nicht durch das erkennende Subjekt bedingt sein lasse, so stelle die Raum-Zeit-Welt ein Absolutum dar, in dem dann auch alle Bestimmungen des Absoluten (erster Anfang, erste Ursache usw.) angetroffen werden müßten. Dies ist aber ein großer Irrtum. Die Vernunft fordert z. B. keineswegs einen ersten Anfang in der Zeit (sie kann diesen sogar nicht einmal denken), sondern, was sie höchstens fordert, ist etwas der Zeit zugrunde Liegendes, etwas Außer- und Überzeitliches, das Bedingung des Zeitablaufs ist. Wenn man das Unbedingte, Absolute in das Bedingte, Relative, wenn man das der Welt zugrunde Liegende in die Welt verlegt, dann entstehen natürlich Widersprüche. Dieses Hineinverlegen ist aber eben irrig. Die uns umgebende Welt kann vom erkennenden Subjekt unabhängig und dennoch durch und durch relativ sein (was sie in der Tat ist), und diesem von uns unabhängigen Relativen kann ein Absolutes zugrunde liegen. Die Aussagen über dieses Relative treten dann in keiner Weise in Widerspruch mit den Aussagen über das Absolute.

Ebenso unzutreffend ist die Ansicht, daß der kritische Idealismus eine Metaphysik erst möglich mache. So wenig mit der absoluten Existenz des Raumes gesagt ist, daß Alles uns bekannte Seiende im Raum ist (Gedanken, Gefühle, Willensakte sind nicht im Raum),

[1]) Vgl. Erhardt, Franz: Kritik der Kantischen Antinomienlehre, Leipzig 1888, S. 64: „Unter der Voraussetzung der absoluten Realität von Raum und Zeit gibt es meiner Meinung zufolge nicht nur keine Freiheit, sondern .... überhaupt gar keine Metaphysik oder nur Materialismus."

ebensowenig ist mit der absoluten Realität von Raum und Zeit gesagt, daß Alles an sich Seiende im Raum und Zeit sein müsse[1]). Es können Seinsformen existieren, von denen wir uns gar keine Vorstellung machen können.

Doch setzen wir einmal voraus, die Antinomienlehre sei richtig. Wir nehmen also an, die Welt habe sowohl einen Anfang als auch keinen Anfang in der Zeit, sie sei räumlich sowohl begrenzt als auch unbegrenzt; die Substanz sei sowohl aus einfachen unteilbaren Teilen zusammengesetzt, als auch unendlich teilbar; die Natur sei sowohl durchgängig vom Kausalitätsgesetz bestimmt als auch neben der Kausalität nach Gesetzen noch durch eine Kausalität durch Freiheit bestimmt usw. Was würde aus einer solchen Sachlage folgen? — Hätte Kant Recht, wenn er in den Antinomien einen der stärksten indirekten Beweise für den transzendentalen Idealismus erblickt?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein.

Wenn die uns umgebende Welt sich nach unserem Denken richtet, wie der transzendentale Idealismus annimmt, so kann in dieser nur vorgestellten Welt mit Notwendigkeit ein Widerspruch nicht auftreten, weil die Vernunft das sich Widersprechende ausschließt. Nach der Ansicht des kritischen Idealismus richtet sich ja die Natur gänzlich nach unserer Vernunft, sie ist außer d. h. unabhängig von ihr Nichts, kann uns also keine Überraschungen bringen, am allerwenigsten aber gegen das oberste Gesetz unseres Denkens, gegen den Satz des Widerspruchs, verstoßen! Wenn wir nach Kant schon mit apodiktischer Gewißheit sagen können, dass Nichts ohne Ursache entsteht, daß Nichts zu Nichts werden, nie etwas aus dem Nichts entstehen kann, so können wir mit noch viel höherer Gewißheit aussagen, daß das Identische mit sich selbst identisch ist, daß die Erscheinungswelt restlos dem Satz vom Wider-

[1]) Einen klassischen Ausdruck hat diese Ansicht durch Kant selbst gefunden: „In der natürlichen Theologie . . . ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung . . . . die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dies tun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die als Bedingungen der Existenz a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: Denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt, müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein.“ (Kritik d. r. V., herausgegeben von Kehrbach, S. 74. Die Sperrung des Schlusses rührt von mir her.)

spruch unterworfen ist, daß sie nicht gleichzeitig endlich und unendlich sein kann. Zwar kann in dem Denken des einzelnen ein Widerspruch vorkommen, was durch die Tatsache des Irrtums dargetan wird. Niemals aber könnte in einer nur vorgestellten Welt ein Widerspruch gegen das oberste Denkgesetz mit Notwendigkeit auftreten!

Vielmehr würde aus der Annahme, daß die Welt tatsächlich Widersprüche enthält, das gerade Gegenteil dessen folgen, was Kant folgert, nämlich:

Daß eine Welt, die sich unserer Vernunft nicht fügt, mit unserer Vernunft nichts zu tun haben kann, daß sie gänzlich von uns unabhängig ist, daß sie im eigentlichen Sinne des Wortes „eine andere Welt" für uns ist. Weitentfernt also ein Beweis für die Richtigkeit des transzendentalen Idealismus zu sein, wären die Kantischen Antinomien, wenn sie eine Wahrheit enthielten, einer der stärksten Belege dafür, daß die uns umgebende Welt von unserer Vernunft gänzlich unabhängig ist. Sie wären ein Beweis für den transzendentalen Realismus.

Soweit ich sehe, ist darauf bis jetzt nicht hingewiesen worden.

Nun aber wollen wir den Irrealis verlassen. Denn es ist ohne weiteres evident, daß die Antinomienlehre nicht richtig ist, nicht richtig sein kann.

Bei der ersten und zweiten Antithese handelt es sich um Denknotwendigkeiten (unendliche Ausdehnung und Teilbarkeit des Raumes und der Zeit), während die Thesen willkürliche Behauptungen sind. Denknotwendigkeiten sind aber eines Beweises weder bedürftig, noch fähig. Denknotwendigkeiten können nicht bewiesen werden.

Bei der dritten Antithese (strenge Notwendigkeit des Naturgeschehens) handelt es sich um keine Denknotwendigkeit, dagegen um das allgemeinste Gesetz alles Werdens, um die größte wissenschaftliche Abstraktion aus Einzeltatsachen. Dieses Gesetz ist wiederum keines strengen Beweises zugänglich, aber aus einem ganz anderen Grunde. Tatsachen und sog. Gesetze aus Tatsachen haben immer nur komparative Bedeutung, können nicht begrifflich, nicht apodiktisch bewiesen werden. Über Tatsachen entscheidet allein die Erfahrung. Apodiktische Gewißheit haben nur gedachte

Inhalte, bei denen von der Frage nach Existenz oder Nichtexistenz ganz abgesehen wird. Das Kausalitätsgesetz hat zwar einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, aber keine apodiktische Gewißheit. Es ist eines begrifflichen Beweises nicht fähig, würde übrigens nach Kants Standpunkt einen solchen auch gar nicht nötig haben, da es nach dieser Auffassung eine Kategorie a priori ist. Das, was a priori gewiß ist, braucht nicht bewiesen zu werden und kann nicht bewiesen werden. Es ist geradezu erstaunlich, daß Kant zunächst das Kausalitätsgesetz als eine apriorische Kategorie erklärt, und dann zu beweisen sucht, daß das Kausalitätsgesetz sowohl gültig sei, als auch nicht gültig sei!

Die vierte Antinomie endlich ist nur eine andere Fassung der dritten Antinomie.

Richtig sind demnach nur die Behauptungen der Antithesen. Diese aber sind eines Beweises nicht fähig. Das ganze Beweisverfahren ist deshalb gegenstandslos, ein unmögliches Unternehmen.

Die Antinomienlehre ist aber aus einem noch allgemeineren Grunde unhaltbar, und dieser liegt in folgendem.

Es kann niemals bewiesen werden, daß die Vernunft mit sich selbst im Widerspruch steht, weil alles Beweisen den Satz vom Widerspruch als gültig voraussetzt. Der Satz, daß ein Widerspruch gegen den Satz des Widerspruchs mit logischer Notwendigkeit auftritt, hebt sich selbst auf. Die Kantischen Antinomien wollen deshalb etwas gänzlich Unmögliches beweisen.

Zwar kann der Verstand mit der Vernunft in Konflikt kommen, ebenso wie mit dem Gefühl. Niemals aber kann ein derartiger Konflikt die Form eines wissenschaftliches Beweises annehmen. Denn nur auf dem Gebiet des Verstandes gibt es Beweise. Würde sich herausstellen, daß eine Idee der Vernunft (z. B. die Idee des Unbedingten) mit dem Verstand im Widerspruch steht, so wäre der einzig mögliche Weg der Lösung der, daß diese Idee fallen gelassen werde müßte. Man braucht deshalb auf die einzelnen Beweise gar nicht einzugehen, weil es ohne weiteres klar ist, daß sie Sophismen sind. Eine Widerlegung derselben ist auch deshalb überflüssig,

weil dies schon von berufener Seite geschehen ist[1]). Alles Denken wäre am Ende, würde seinen Bankerott erklären, wenn sich das kontradiktorisch Entgegengesetzte einwandfrei und mit gleich guten Gründen beweisen ließe. Wäre dies möglich, so könnte man ruhig alle wissenschaftliche Tätigkeit einstellen.

Endlich müssen wir uns noch eine Frage vorlegen. Würden denn die Widersprüche wegfallen, wie Kant annimmt, wenn man zum transzendentalen Idealismus übergeht, vorausgesetzt, daß die Beweise selbst und die aus ihnen gezogenen Folgerungen richtig wären? Auch dies muß verneint werden. Ein Widerspruch wird nicht im mindesten dadurch aufgehoben, daß er verschoben d. h. vom Ding an sich auf die Erscheinung übertragen wird. Anscheinend glaubt Kant, daß das ganze Problem gelöst sei, wenn sich herausstellt, daß das Ding an sich gerettet ist, daß es von Widersprüchen frei ist. Der noch verbleibende Widerspruch in der Erscheinungswelt sinkt ihm zu einem „scheinbaren" Widerspruch, zu einer Art Irrtum der Vernunft herab, der aus dem Wahn entsteht, die uns umgebende Welt existiere so, wie sie vor uns steht, an sich d. h. unabhängig von uns. Kant übersieht dabei nur, daß die Erscheinungswelt nach seiner eigenen Theorie nicht nur bloßer Schein, ein Sinnentrug, ein „Schleier der Maja" ist, sondern daß sie empirische Realität besitzt. Und er übersieht ferner, daß die angenommenen Widersprüche nach seiner Anschauung aus notwendigen Ideen der Vernunft hervorgehen. Deshalb können die angenommenen Widersprüche in keiner Weise mit gewöhnlichen Irrtümern auf eine Stufe gestellt werden. Vielmehr verhält es sich so: An dem Widerspruch wird gar

[1]) Erhardt, Franz: Kritik der Kantischen Antinomienlehre. Leipzig 1888. Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I, Anhang. — Ich schließe mich im ganzen der Schopenhauerschen Kritik an, möchte mich an dieser Stelle nur gegen einen Gedanken wenden: Daß die Welt als unendlich in Zeit und Raum nicht unabhängig vom erkennenden Subjek texistieren könne (a. a. O. S. 592f.). Man möchte diesen Gedanken einen hellenischen nennen. Den Griechen erschien die Welt als Kosmos, als ein harmonisch abgeschlossenes, in sich ruhendes Ganzes. So schön dieser Gedanke ist, so wenig notwendig ist er. Die Welt kann zwar als unendliche Größe nie ganz gegeben sein. Gegeben sein kann immer nur eine einzelne, begrenzte, empirische Größe. Dagegen besteht durchaus kein Hindernis, sich die Welt als unendlich an sich existierend vorzustellen.

nichts geändert, ob er nun in dem Ding an sich oder in der Erscheinung liegt. Der Widerspruch bleibt in der Erscheinungswelt bestehen, auch wenn man annimmt, daß die uns umgebende Welt keine Welt an sich darstellt. Er bedarf hier der Lösung so gut wie in einer Welt der Dinge an sich. Es ist eine völlige Selbsttäuschung, wenn Kant zunächst ernstlich zu beweisen sucht, daß die Welt sowohl endlich als auch unendlich, sowohl vom Kausalitätsgesetz als auch neben ihm durch Kausalität aus Freiheit bestimmt sei usw., und nachher glaubt, der ganze Widerspruch und die Kraft seiner Beweise sei durch die einzige Behauptung gebannt, daß die Welt, so wie wir sie vorstellen, nicht an sich existiere.

Das Ergebnis dieses Abschnittes ist also kurz folgendes:

1. Die Kantischen Antinomien sind unhaltbar.
2. Wenn sie haltbar wären, so würden sie das Gegenteil dessen beweisen, was sie beweisen sollen.
3. Selbst wenn auch die aus ihnen gezogene Schlußfolgerung richtig wäre, so wäre die Antinomie nur auf ein anderes Seinsgebiet verschoben. Eine Lösung der in Rede stehenden Widersprüche wäre also nicht erreicht.

III.

Nach dem im zweiten Abschnitt gezeigt worden ist, wo Antinomien nicht liegen, liegt uns nunmehr ob zu zeigen, wo möglicherweise wirkliche Antinomien zu finden sind. Wir haben bisher absichtlich nur vom Unbedingten, nicht vom Unendlichen gesprochen. Nach Kants eigenen Worten handelt es sich für ihn um Antinomien, die dadurch entstehen, daß wir das Unbedingte in der Welt suchen. Die Frage, ob ein Anfang in Raum und Zeit, eine erste Ursache hinsichtlich der Kausalreihe angenommen werden muß oder nicht, fällt zwar zusammen mit der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist. Kant interessiert aber nicht so sehr diese Frage, sondern die Frage, ob ein erster Anfang, eine erste Ursache in der Welt gewesen sind. Dies sieht man am besten aus der Haltung Kants gegenüber der Zeit. Es kommt ihm hier lediglich auf die vergangene Zeit, nicht auf die zukünftige, nur auf die aufsteigende Reihe der Bedingungen, nicht auf die absteigende Linie an. „Die kosmologischen Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven

Synthesis und gehen in antecentia, nicht in consequentia. Wenn dieses Letztere geschieht, so ist es ein willkürliches und nicht notwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe nicht aber der Folgen bedürfen[1])." Nach Kant ist also die Frage, ob der Zeitablauf einmal ein Ende nimmt, ob in alle Zukunft Veränderungen in der Welt stattfinden oder nicht, ein „willkürliches und nicht notwendiges Problem der reinen Vernunft".

Diese Haltung Kants ist leicht erklärlich, weil nur für die vergangene Zeit, nicht aber für die zukünftige die Frage auftreten kann, ob es einen ersten Anfang gegeben hat oder nicht, weil nur die aufsteigende Reihe für die „absolute Totalität" der Erscheinungen entscheidend ist, während doch die Frage nach Endlichkeit oder Unendlichkeit der Zeit sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft sich bezieht. Man faßt deshalb die Kantischen Antinomien ganz unrichtig auf, wenn man glaubt, Kant habe in ihnen das Unendlichkeitsproblem lösen wollen. Ihm ist es immer um die „absolute Totalität", um das Unbedingte zu tun.

Hier kann die allgemeine Bemerkung ihren Platz finden, daß das Unendlichkeitsproblem bei Kant überhaupt eine untergeordnete (und wie wir hinzufügen möchten) eine zu untergeordnete Rolle spielt. Es entspricht dies seiner grundsätzlichen Auffassung, daß Zeit und Raum nicht an sich unendlich sind, sondern diese Unendlichkeit nur unserer Anschauung verdanken, weshalb es sich nicht lohnt, darüber viel den Kopf sich zu zerbrechen. Er sagt wörtlich[2]): „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein."

Wenn Wundt (Logik, Bd. 2, 1883, S. 375f.) erklärt, daß es sich bei dem ganzen Antinomienstreit nur um den Gegensatz der unvollendbaren (infiniten) und der vollendeten (transfiniten) Form der Unendlichkeit handle, und daß aus diesem Grund der ganze Streit ein Scheinstreit sei, so ist darauf folgendes zu erwidern. Nur bei der ersten Antinomie handelt es sich bei der Beweisführung

[1]) Kritik d. r. V., herausg. von Kehrbach, II. Aufl., S. 343.
[2]) Kritik d. r. V., herausg. von Kehrbach, S. 59.

um diesen Gegensatz, nicht bei den drei folgenden Antinomien. Schon aus diesem Grunde kann diese Unterscheidung nicht als grundlegend und erschöpfend für die Beurteilung der Kantischen Antinomienlehre angesehen werden. Es handelt sich aber bei ihnen überhaupt nicht um die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist, sondern um die Behauptung, daß unter der Annahme der absoluten Realität der Welt kontradiktorisch Entgegengesetztes über sie sich beweisen läßt (woraus dann nach Kant die Idealität der Welt folgen würde). Hält man diesen Gesichtspunkt nicht fest, so wird das ganze Problem verschoben. Was den Begriff einer „transfiniten" Unendlichkeit betrifft, so mag er in der Mathematik berechtigt und fruchtbar sein. Darüber ist hier nicht zu entscheiden. Für das Gebiet der Erkenntnistheorie müssen mathematische Fiktionen abgelehnt werden, weil sie hier nur verwirrend wirken, ganz besonders dann, wenn sie einen Widerspruch in sich enthalten, wie der Begriff einer vollendeten Unendlichkeit, der sich selbst aufhebt. Meines Erachtens hängt die Lösung des Unendlichkeitsproblems gerade davon ab, daß der Begriff des Unendlichen vom Begriff des Absoluten und Transzendenten scharf geschieden wird. Auch Wundt (Logik II, S. 129) erkennt an, daß der absolute oder transfinite Unendlichkeitsbegriff nur in der Mathematik anwendbar ist, daß dagegen überall da, wo es um die mathematische Darstellung physikalischer, also durch die Erfahrung bestimmter Begriffe handelt, nur der infinite Unendlichkeitsbegriff möglich ist.

Das Unendlichkeitsproblem hat von jeher dem menschlichen Geist Schwierigkeiten bereitet. Schon darin liegt ein Hinweis darauf, daß hier ein wirkliches Problem vorliegt. Dasselbe hat seinen ersten großen geschichtlichen Ausdruck in der Philosophie des Eleaten Zenon gefunden. Seither ist das Problem nicht mehr zur Ruhe gekommen.

In welchem Sinne hier Antinomien vorliegen können, soll ein Beispiel klar machen. Nehmen wir eine rollende Kugel mit der Geschwindigkeit x in der Sekunde an. Die Geschwindigkeit der Kugel wird abnehmen. Wir können die Abnahme der Geschwindigkeit in einer unendlichen Reihe darstellen (nach bloßer Annahme) etwa folgendermaßen: Geschwindigkeit in der 1. Sekunde x, in der 5. Sekunde $\frac{x}{2}$, in der 10. Sekunde $\frac{x}{4}$, in der 15. Sekunde $\frac{x}{8}$, in

der 20. Sekunde $\frac{x}{16}$ usw. Wir werden bei dieser theoretischen Berechnung niemals auf 0 kommen. Trotzdem vollzieht sich dieser Übergang auf 0, der Übergang von der Bewegung zur Ruhe, vor unseren Augen. Man könnte dem entgegenhalten, daß wir unendlich kleine Bewegungen nicht wahrnehmen, daß wir also nicht wissen können, ob der Körper tatsächlich zur Ruhe kommt. Trotzdem müssen wir annehmen, daß die Kugel irgendwann zur Ruhe kommt. Es gäbe sonst überhaupt keine Ruhezustände im Universum. Daß ein Körper eine wenn auch noch so kleine Zeit in einem Punkte verharrt, also nicht unendlich kleine Bewegungen macht, müssen wir auch aus dem Grunde annehmen, weil sonst die entgegengesetzte Bewegung bei einem senkrechten Abprallen von einem anderen Körper nicht möglich wäre. Der Körper muß in diesem Falle auf der Bewegung 0, also dem Ruhezustand angekommen sein, ehe er in die Bewegung nach entgegengesetzter Richtung übergehen kann. Das also, was verstandesmäßig niemals begreifbar ist, das Abnehmen von Unendlichklein zu 0 und der Übergang von 0 zu Unendlichklein, sehen wir fortwährend in der Wirklichkeit: es spielt sich täglich und stündlich vor unseren Augen ab[1]). Nichts wäre nun übereilter, als der Schluß, den Zenon zieht, daß die Bewegung, die wir nicht begreifen können, nicht real sei, nicht existiere. Aber eine ganz andere Frage ist es offenbar, ob Denken und Sein konform sind, ob die Gesetze des Denkens auch Gesetze des Seins sind. Diese Übereinstimmung ist keineswegs selbstverständlich. Nur in einem einzigen Fall allerdings wäre eine Divergenz zwischen dem Errechneten und dem Wahrgenommenen gänzlich unfaßbar, nämlich dann, wenn der transzendentale Idealismus Recht hätte, wenn das Denken dem Sein die Gesetze vorschriebe, wenn sich die Natur nach unserer Vernunft richtete. Damit kommen wir zum zweitenmal auf einen bereits oben ausgesprochenen Gedanken. Steht man dagegen nicht auf dem Boden des kritischen Idealismus, ist die Welt nicht nur Vorstellung, sondern von uns ganz unabhängig, so ist es gar nicht ausgemacht, ob die Gesetze des Denkens auch Gesetze

[1]) Namhafte Denker haben einen Widerspruch in der Bewegung gefunden, so Zenon, Bayle, Hegel, Herbart.

des Seins sind. Insbesondere ist es nicht selbstverständlich, daß der Satz des Widerspruchs (eine Denknorm!) uneingeschränkt auch für die ungleich alogischer geartete Wirklichkeit gilt. Das, was Kant als selbstverständlich voraussetzt, daß im Ding an sich kein Widerspruch liegen könne, ist dies gerade nicht. Wir können gar nicht wissen, ob der Satz der Identität und des Widerspruchs in die Tiefen des Seins hinabreicht.

Ähnliche Schwierigkeiten entstehen bei der Unendlichkeit im großen.

Einer unendlich großen Masse können beliebige endliche Größen zugefügt oder abgezogen werden, ohne daß sie sich darum in ihrer Größe verändert. Aus diesem Grunde hat das Gesetz der Erhaltung der Energie nur für endliche, abgeschlossene Massensysteme Geltung[1]). Ist die Welt ihrer Masse und Energie nach unendlich groß, so hat das Gesetz der Erhaltung der Energie keine Bedeutung mehr.

Das Gesetz der Erhaltung der Energie und der Konstanz der Materie aber ist nur ein anderer Ausdruck für die Gültigkeit des Grundsatzes der Identität in der Wirklichkeit.

Ist die Energie und Masse unendlich groß, so kann beliebig viel Energie und Masse in das Nichts verschwinden oder aus dem Nichts entstehen, ohne daß dies konstatierbar ist und ohne daß die Energie und Masse aufhört, unendlich zu sein. Sowohl der Satz des Widerspruchs, als das Kausalitätsgesetz sind dann für das Universum als solches aufgehoben. Es würde den Rahmen dieser Abhandlung überschreiten, hierauf weiter einzugehen.

Wir können das Ergebnis derselben kurz zusammenfassen: Die Welt kann nicht sowohl endlich, als auch unendlich sein, und am allerwenigsten kann dies bewiesen werden. Dagegen kann die Welt nach Masse und Energie, nach Zeit und Raum unendlich sein. Die Herrschaft des Satzes vom Widerspruch aber reicht nicht über die Endlichkeit hinaus.

Das Unendliche selbst ist es, an dem der Satz des Widerspruches seine Grenze hat. Er hat Sinn und Bedeutung nur für endliche Größen.

---

[1]) Wundt, Logik II, S. 381.

IV.

Kritik der Religionsphilosophie Berthold v. Kerns.

Von

Dr. G. Schneiderreit.

B. von Kern, der Begründer einer Identitätsphilosophie, durch die er die wankende Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens zu stützen hofft, hat neuerdings der Entstehung und Bedeutung der Religion ein eigenes Buch[1]) gewidmet. Wir haben damit eine ausführliche Religionsphilosophie vom Standpunkt eines philosophischen Positivismus aus erhalten, der alles Metaphysische und erst recht alles Überweltliche ablehnt. Ein solches Werk muß auch dem Gegner willkommen sein, da es zur Klärung der religiösen Fragen beiträgt, um so mehr, als es auf dem breiten Boden einer nach allen Seiten ausgebauten Weltanschauung ruht. Dieser besitzt allerdings keineswegs die Tragfähigkeit, welche Kern ihm zutraut, wie ich zu zeigen versuchen werde. Ja, Kern gerät bei seinem Unternehmen, Gott und das Jenseits aus dem Begriff der Religion auszuschließen, in die größten Schwierigkeiten und Widersprüche.

K. will das Wesen der Religion aus ihrem Werden verstehen. Bei der Bestimmung dieses Wesens will er aber von allem bestimmten Inhalt der Religionen absehen und lediglich den allgemeinen Charakter des religiösen Denkens ins Auge fassen. So ergibt sich ihm, daß Religion die Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und dem Leben und vor allem mit sich selbst ist (205). Die subjektive, psychologische Bedingung der Religion ist „die innere

[1]) „Die Religion in ihrem Werden und Wesen." Berlin 1919. Hirschwald. Die im Text in Klammern beigefügten Zahlen beziehen sich auf dieses Werk.

Übereinstimmung aller Regungen unseres Vorstellungs-, Gefühls- und Willenslebens" (213). Deshalb ist es „die grundlegende Aufgabe der Religion, das Gefühlsleben in den Dienst der Erkenntnis zu stellen und nach ihr zu formen" (347). Die objektive, logische Bedingung der Religion ist ein einheitliches Weltbild (215ff.). K. stellt „als Vollbegriff der Religion" auf: „die einheitliche Ordnung des gesamten inneren und äußeren Lebens nach Maßgabe eines idealen Wertes, der dem Leben erkenntnisgemäß zugrunde gelegt wird" (237). — Seine Absicht, das Wesen der Religion aus der religiösen Entwicklung der Menschheit abzuleiten (158), scheint mir K. aber ganz und gar nicht ausgeführt zu haben. Die Religion der primitiven Völker, die erste Stufe der Religionen, wird von ihm als Vorstufe bezeichnet und noch nicht als eigentliche Religion angesehen. Auch die zweite und dritte Stufe, die großen historischen Religionen, sind ihm nur „Vorläufer"; ihnen ist der entscheidende Grundzug des Wesens der Religion nicht zum Bewußtsein gekommen (237). Erst auf der vierten Stufe, die von der gereiften Naturwissenschaft der Neuzeit eingeleitet wird, tritt dieses klar hervor, nicht etwa in den einzelnen Religionsgemeinschaften, sondern der moderne Zeitgeist mit seiner gereiften Naturwissenschaft mußte erst die Religionssysteme zerstört haben, damit „das Wesen der Religion Licht und Luft" gewinne (131). Nicht aus der religiösen Entwicklung der Menschheit, sondern aus seiner Wertung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der Hingabe des ganzen Menschen an sie hat K. seinen Religionsbegriff geschöpft. Er tritt also mit einem bestimmten Begriff von Religion an seine Untersuchung heran, was er selbst ja gerade tadelt.

Die historischen Religionen stehen in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem, was K. Religion nennt. Er sieht als das Wesen jener an, daß sich in ihnen die Erkenntnis dem Gefühl unterwirft, während in seiner Religion das Umgekehrte stattfinden soll (347). So sind ihm die historischen Religionen ein Irrweg der menschlichen Entwicklung (47, 112, 113). Die Schuld des primitiven Denkens, Mangel an Erkenntnis und die menschliche Selbstsucht haben bewirkt, daß „immer wieder die verfehlte Richtung auf das Übersinnliche hervorgetreten ist" (47). K. muß aber seinen Religionsbegriff an den der historischen Religionen anknüpfen, sonst schwebt dieser haltlos in der Luft und bleibt ein rein subjektiver Gedanke,

der ja gerade nach seiner Theorie ohne jede objektive Geltung sein muß. Deshalb will er, obwohl er sonst die schärfsten Ausdrücke über grundlegende Lehren der Religionen gebraucht über die bisherige Entwicklung „nicht etwa mißfällig aburteilen oder einer neuen Religion die Wege öffnen“ (423). Deshalb erklärt er die religiösen Vorstellungen über Gott und „den selbstsüchtigen Wunsch nach einem Fortleben im Jenseits“ für gerechtfertigt, solange die Erkenntnis noch nicht die Macht gewonnen hat, das Gefühlsleben zu meistern (176). So bemüht er sich, die historischen Religionen als Vorstufe und Vorläufer seiner Religion darzustellen. Das kann aber unmöglich gelingen, da ihre Richtung auf das Übersinnliche, Überirdische gerade das ist, was K. prinzipiell verwirft. Wollen wir im Ernst das Wesen der Religionen aus der historischen Entwicklung ableiten, so können wir jene in allen Religionen auftretende Richtung — denn auch im Buddhismus ist das Ziel ein übersinnliches, die Loslösung vom Sinnlichen — nicht als unwesentlich ansehen. Was K. als das einheitliche Band zwischen seiner und den historischen Religionen ansieht, das Streben nach Einheit der geistigen Funktionen des Menschen untereinander und nach einem einheitlichen Weltbild ist ein Merkmal der fortschreitenden Erkenntnis und Ausbildung der Persönlichkeit, aber kein spezifisch religiöses. Es spielt in den primitiven Religionen, die bei der Bestimmung des Wesens der Religion aus der geschichtlichen Entwicklung fortzulassen wir kein Recht haben, und im Polytheismus, vor allem im persischen Dualismus, eine nebensächliche oder gar keine Rolle und ist auch im Christentum nicht der entscheidende Grundzug.

Das Streben, trotz der Verwerfung des eigentlichen Wesens der historischen Religionen, eben jenes Zuges zum Übersinnlichen, doch aus ihnen die reine Diesseitsreligion in natürlicher Entwicklung hervorgehen zu lassen, veranlaßt K. zu einander widersprechenden oder doch offenbar unrichtigen Behauptungen. So erklärt er den Weg, den die Menschheit in ihrer religiösen Entwicklung gegangen sei, als den natürlichen und einzig möglichen (154), während er ihn an anderen Stellen (47, 319) als „verfehlte Richtung“ und „abschüssige Bahn“ bezeichnet, ja sogar vom „Scheitern des Menschheitsdenkens“ spricht. So behauptet er, daß im „jesuanischen Christentum“ im Gegensatz zum „paulinischen“ die Ethik der

Kern der Lehre gewesen sei und der Glaube nur ein Hilfsmittel (36/37). Die Unsterblichkeitslehre sei aus den Mysterienkulten in die Geburtsperiode des Christentums eingedrungen (111). Wie stark man aber auch den Unterschied zwischen Christus' und Paulus' Lehre einschätzen mag, unzweifelhaft sind Gottes- und Unsterblichkeitslehre vom ersten Anfang an die Grundlehren des Christentums gewesen und keineswegs nur als ethische Hilfsmittel anzusehen.

K. ist ferner der Meinung, daß der Glaube, dessen segensreiche Wirkungen in früheren Zeiten er preist, jetzt überflüssig geworden sei, weil die Erkenntnis stark genug geworden ist, ihn zu ersetzen. Es ist dies die Anschauung des Rationalismus, wonach die Geschichte einen allein durch die Entwicklung des Verstandes bewirkten, kontinuierlichen Fortschritt darstellt. Glück und moralische Güte des Menschen hängen von diesem Fortschritt ab, Vernunft und Verstand vermögen die letzten Fragen des Seins zu lösen. Mir scheint, daß diese unhistorische Anschauung unseres Aufklärungszeitalters längst überwunden ist. Keineswegs entspricht den Fortschritten des Verstandes ein Wachstum des Glücks und eine höhere Moral des Handelns Die Möglichkeit einer Lösung der höchsten Fragen durch die Erkenntnis ist uns seit Kant mindestens sehr zweifelhaft geworden. Und haben nicht Klassizismus und Romantik bewiesen, daß Phantasie und Gemüt die eigentlich schöpferischen Kräfte des Menschen sind und daß alle Geisteskräfte zusammenwirken müssen, um auch auf wissenschaftlichem Gebiet erst eine höhere Blüte herbeizuführen? Die historische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts hat uns den Eigenwert jeder einzelnen Epoche gelehrt und die Geschichte als ein Gebiet des Individuellen offenbart, dessen Wesen mit jener Formel eines rein rationalen Fortschritts nicht erschöpft ist. So ist denn auch der Glaube nicht bloß eine Stufe der Verstandesentwicklung, sondern eine selbständige, durch nichts abzulösende Erscheinung des menschlichen Geisteslebens. Der Gang der Geschichte beweist dies klar. Das wissenschaftliche Denken hat den religiösen Glauben nicht abgelöst, vielmehr bestanden und bestehen beide als selbständige Geistesrichtungen nebeneinander, oder es wechseln mehr religiös oder mehr wissenschaftlich gerichtete Perioden. Auf die Zeit der griechischen Aufklärung folgte die religiös bewegte Epoche des ausgehenden Altertums, aus der das Christentum hervorging, auf die Renaissance

in Italien die Gegenreformation, auf den Rationalismus des 18. Jahrhunderts die Romantik, und den materialistischen Anschauungen der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gegenüber tritt das religiöse Bedürfnis heute wieder stärker hervor.

Immerhin konnte das Aufklärungszeitalter mit größerem Recht als K. die historischen Religionen als Vorläufer einer reinen Vernunftreligion ansehen. Denn nach damaliger Ansicht enthalten die Glaubenslehren die Vernunftwahrheiten, bei K. negiert die Vernunft den Glaubensinhalt.

K.s Religionsbegriff stammt nicht aus den historischen Religionen. Er stammt überhaupt nicht aus religiöser Erfahrung, sondern aus den Spekulationen eines philosophischen Systems. Denn die Religion, wie wir sie in der Erfahrung, vor allem in der der großen religiösen Führer der Menschheit, finden, ist Erleben, unmittelbares Empfinden, ursprüngliches Besitzen des religiösen Inhalts. Die ganze Lehre K.s aber ist aufgebaut auf abstraktem Denken und schätzt alles Ursprüngliche gering. Empfindung und Wahrnehmung sind ihm nicht eigenartige psychische Vorgänge, sondern nur Arten des einen psychischen Urvorgangs, des Denkens. Die innere Erfahrung hat „eine unentwickelte Stellung als bloßer Bewußtseinsinhalt[1])", die Gefühle sind ebenfalls ein Urteilsergebnis, sie enthalten die Beziehung psychischer Inhalte auf das eigne Ich[2]). Diesen psychischen Tätigkeiten gegenüber ist es das Denken allein, das die Realität feststellt, ja sie erzeugt. Das Gefühl hat nach K. nur die Aufgabe, sich in den Dienst der Erkenntnis zu stellen (347). Es verliert aber mit seiner Selbständigkeit und Unmittelbarkeit auch alle Kraft und lebendige Wirksamkeit. Und wie unhaltbar sind die psychologischen Anschauungen K.s, auf die er die Inferiorität des Gefühls und der inneren Erfahrung gründet! Auch sie stammen nicht aus unbefangener Beobachtung des Seelenlebens, sondern aus den spekulativen Grundlagen, auf denen das System ruht. So verliert die Psychologie ihre Selbständigkeit und ist nur noch zur Unterstützung und Ergänzung der Physiologie da[3]). Denn

[1]) Berthold Kern, Das Erkenntnisproblem und seine kritische Lösung. Berlin 1910. Hirschwald. S. 49.

[2]) Berthold Kern, Das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung. Berlin 1909. Hirschwald, S. 312.

[3]) Berthold Kern, Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geistes-

seiner Identitätslehre wegen muß K. die psychologischen Vorgänge auf einen Urvorgang zurückführen, und die Empfindung muß ihm zu einem „hochzusammengesetzten" Akt werden, weil sie einem zusammengesetzten physiologischen Vorgang entspricht[1]). Aber trotz aller Bemühungen K.s bleibt der eigenartige Charakter der Empfindung, ihre Gegebenheit, Passivität und Lebhaftigkeit, völlig unerklärt.

Übrigens erkennt K. für die historischen Religionen den Vorrang des Gefühls auch an, nur daß er ihn für einen Mangel ansieht, der nur solange zu entschuldigen ist, als „die Erkenntnis noch nicht die Macht gewonnen hat, das Gefühlsleben zu meistern" (176, 177). Wann aber tritt dies ein? Nach K. offenbar, wenn die Erkenntnis das Ganze der Welt umspannt und wenigstens prinzipiell das Wesen der Dinge erfaßt hat. Wir stehen hier in dem eigentlichen Mittelpunkt der Ideen K.s über Religion. Er hält eine absolute Erkenntnis für möglich und glaubt, sie in seinem System gefunden zu haben. In diesem aber ist für Religion im herrschenden Sinne kein Platz. Deshalb spricht K. der Religion allen Eigeninhalt ab (241ff.) und ist der Meinung, daß die Vorstellung Gottes als „eines isolierten Geistes" und ebenso die pantheistische Vorstellung einer allen Welteinhalt durchsetzenden Geisteskraft gegenwärtig als endgültig überwunden gelten muß und „der ablehnenden Kritik nicht weiter bedarf" (256, 257). Als Gottesbegriff kommt für K. nur „ein einheitlich zusammenhängender Weltorganismus und der Gedanke an eine ihn belebende oder in ihm tätige oder ihn leitende Kraft in Form einer bewußten Geistesmacht" in Betracht. Eine solche Vorstellung hält K. für nicht unmöglich, erklärt sie aber für eine unwissenschaftliche Willkür und für religiös unwirksam (257, 260). Mir scheint, daß auch dieser dürftige Gottesbegriff durch das System K.s ausgeschlossen ist, da eine den Weltorganismus leitende geistige Kraft den Anschauungen K.s über das Wesen der Kraft und das Verhältnis des Geistes zur Materie widerspricht.

Ebenso gehört nach K. die Seelenvorstellung „zu den Trümmern zerfallender Monumentalbauten der religiösen Vorgeschichte" (265),

---

lebens als Grundriß einer Philosophie des Denkens. 2. Aufl. Berlin 1907. S. 186.

[1]) Ib., S. 323 und Problem des Lebens, S. 72—73.

Der Unsterblichkeitsgedanke ist ihm ein Zeichen „einer naturwidrigen Selbstsucht", denn die Zellteilung der einzelligen Lebewesen zeigt uns, daß „die Fortpflanzung der Tod bedinge" und daß „das Leben seinen Sinn nicht in dem individuellen Einzelleben, sondern in dem Gedeihen des Ganzen habe" (371).

Es sind dieselben Anschauungen, die von naturwissenschaftlicher Seite so oft gegen die Möglichkeit der Religion erhoben worden sind. So wirksam sie aber auch zu Zeiten gewesen sein mögen und in manchen Kreisen wohl noch sind, es hat sich doch heute in der Philosophie die Erkenntnis Bahn gebrochen, daß sie nur methodische Voraussetzungen der Naturwissenschaften, nicht die festen Grundlagen einer alles, auch die geistigen Vorgänge umspannenden Weltauffassung sind. Ja, auch an jenen methodischen Voraussetzungen wird gerüttelt. Pragmatismus und Neo-Vitalismus, Bergsons Intuitionslehre und W. Sterns Personalismus, Euckens Religionsphilosophie und die heute im Gange befindlichen Untersuchungen über die Eigenart der historischen Methode und der historischen Entwicklung sind im Begriff, eine neue Zeit für die Philosophie heraufzuführen.

Hier nun versucht K., gestützt auf eine umfassende Kenntnis der Erkenntnistheorie und Psychologie, die Vorherrschaft der mechanistischen Anschauung zu retten. Ob dieser Versuch gelungen ist, entscheidet auch über seine Religionsphilosophie. Der Religionsbegriff K.s hat, wie wir oben gesehen haben, in Geschichte und Erfahrung keine Stütze. Versagt auch das System, so ist er hinfällig. Eine eingehende Besprechung desselben ist hier allerdings unmöglich, wir müssen uns darauf beschränken, einige Grundgedanken kurz zu kritisieren.

K.s System behauptet die Identität der materiellen und geistigen Vorgänge. Sie sind ihm nicht zwei Seiten einer unerkennbaren oder nur intuitiv erfaßbaren Substanz, sondern eine einheitliche Reihe von Wirklichkeitsvorgängen, die nur unsere Auffassungsweise spaltet[1]). Die materielle Betrachtung ist prinzipiell grenzenlos, die psychische ist auf die mit Bewußtsein verknüpften Vorgänge beschränkt[2]). Unsere Erkenntnis, und zwar die jeder der beiden

[1]) Problem des Lebens, S. 302, 337—338, 408. Erkenntnisproblem, S. 110.

[2]) Erkenntnisproblem, S. 130.

Auffassungsweisen[1]), erfaßt das Wesen der Dinge bis auf den Grund. Absolut ist sie deshalb, weil in den Veränderungen des bewußten Ich, also in unseren unmittelbaren Erlebnissen, Subjekt und Objekt zusammenfallen[2]). Wir selbst trennen beide künstlich. Wir können also in der Erkenntnis sowohl vom Objekt, wie vom Subjekt ausgehen; es ist nur ein Unterschied des Gesichtspunkts. So können wir das Subjekt ausschalten und eine rein objektive Erkenntnis gewinnen. K.s Lehre ist ein radikaler Rationalismus, der jede Annahme eines Unerkennbaren als verwerfliche Mystik, als Gedankenfehler abweist. Deswegen bekämpft er vor allem die Realität des Ich oder der Seele, die er zu einem bloßen Gedanken des Menschen macht.

K. will seine Identitätslehre mit dem Idealismus verknüpfen. So ist ihm ursprünglich der Urvorgang das Weltdenken, ein Denken ohne Denker[3]). Jedoch wandeln sich die Anschauungen K.s über die letzte Wirklichkeit und zuletzt[4]) erklärt er, daß wir das An-sich der Wirklichkeit nur als die Einheit im Unterschiede zur Zweiheit unserer dualistischen Auffassungsweise fassen können. „Jenes An-sich ist also z. B. weder Geist noch Stoff, sondern beides in einem, d. h. die Identität von beidem."

Indes ist die Verbindung der Identitätslehre mit dem Idealismus[5]) und der Absolutheit unserer Erkenntnis, in der das Wesen des K.schen Systems besteht, unmöglich. Wenn Körper und Geist, Subjekt und Objekt in Wahrheit dasselbe sind, unsere Auffassungsweise sie aber als verschieden darstellt, so gibt unsere Erkenntnis die Wirklichkeit nicht urbildlich wieder. Immer bleibt die Wirklichkeit monistisch und die Erkenntnis dualistisch. Es ist ein unmöglicher Gedanke, daß sowohl die körperliche, wie die seelische Auffassungsweise das Wesen der Dinge bis auf den Grund erkennt, wenn dieses völlig einheitlich ist. Freilich sollen nach K. beide Auffassungen nur dasselbe in verschiedener Form aussagen. Daß aber K. diese Behauptung selbst nicht aufrecht zu erhalten vermag,

[1]) Das menschliche Seelenleben, S. 238.

[2]) Weltanschauungen und Welterkenntnis. Berlin 1911. S. 425.

[3]) Das menschliche Seelenleben, S. 181, 378 u. sonst.

[4]) Weltanschauungen, S. 422.

[5]) Vgl. die Rezension von Heim, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 136, H. 1, S. 80ff.

beweisen die Widersprüche in seinen Aussagen über die Bedeutung der beiden Auffassungsweisen. So schwankt er in der Hauptfrage, ob die Widergabe der seelischen Vorgänge in materieller Betrachtungsweise eine erschöpfende und urbildliche sei, hin und her. Bald heißt es: „Der Weltinhalt stellt in räumlicher Auffassungsweise sich als Natur dar und erschöpft sich auch in ihr[1])", bald: „Der Materialismus erschöpft mit seinen Begriffen die Eigenart der geistigen Vorgänge nicht[2])." Bald wird behauptet: „Sie (d. h. die psychischen Funktionen) würden grundsätzlich aus den physikalischen und chemischen Naturgesetzen zu erklären und mit ihnen zu begreifen sein, wenn die Wissenschaft genügend fortgeschritten wäre[3])", bald: „Wir können fragen, ob die materielle Auffassung unseres Organismus, auch wenn sie vollkommen und vollendet wäre, wohl das enthüllen könnte, was in unserem Bewußtsein vorgeht, ob sie einen Ersatz zu geben imstande wäre für die seelisch-geistige Auffassungsweise[4])." Die Undurchführbarkeit der Gleichheit der beiden Auffassungen zeigt sich auch in der Forderung, die K. an die von ihm bekämpften philosophischen und naturwissenschaftlichen Theorien stellt. Dieselben verstehen unter Zielstrebigkeit, Zweckmäßigkeit, Apperzeption, Wille, Aktivität etwas, das in der mechanischen Theorie sich nicht vollkommen und restlos darstellt. Wenn K. von ihnen verlangt, daß sie ihre Begriffe nur in einem Sinne brauchen, der nichts anderes sagt, als jene, so verlangt er etwas Unmögliches.

Ebenso wenig ist die Behauptung von der nur künstlichen Trennung von Subjekt und Objekt wahr. Mögen wir in unseren unmittelbaren Bewußtseinserlebnissen einen Unterschied von Subjekt und Objekt noch nicht machen, so ist derselbe darum nicht künstlich von uns hineingetragen, sondern beruht auf Gefühls- und Willensvorgängen, die in der Wirklichkeit ihr Fundament haben. Er geht dem Denken voran und ist eine Bedingung aller unserer Erkenntnis. Von einem beliebigen Ausgehen von Subjekt oder Objekt in unserem Erkennen kann also keine Rede sein, und ebensowenig ist eine völlige Ausschaltung des Subjekts durchführbar, da

[1]) Problem des Lebens, S. 580.
[2]) Erkenntnisproblem, S. 147.
[3]) Weltanschauungen, S. 118.
[4]) Problem des Lebens, S. 517.

mit diesem die Bedingungen des Erkennens aufgehoben würden. — Auch der Versuch, das Ich oder die Seele zu einem bloßen Gedanken zu machen, ist gescheitert. In dem Werk über das menschliche Seelenleben soll das (noëtische) Denken das Ich bilden, indem es jeden Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalt auf das eigene Ich bezieht[1]). Indes müßte das Ich doch schon vorhanden sein, um etwas darauf beziehen zu können. K. meint deswegen, daß innerhalb des unpersönlichen Weltdenkens schon „einzelne Gedankenverbindungen dastehen mit dem Kennzeichen, daß ihr innerer Zusammenhang eine geschlossene Einheit bildet". Aber was konstituiert diese „geschlossene Einheit"? Das Weltdenken ist ja nach K. ein nach dem logischen Satz vom Grunde zusammenhängendes Ganzes[2]), Einheitlichkeit und stete Gleichartigkeit gehören zu seinem Wesen[3]). Wie sollen sich da einzelne „Gedankenverbindungen" von ihm abgetrennt haben, wenn sie nicht eine eigentümliche, individuelle, persönliche Einheit besitzen? Besitzen sie aber diese, so ist das Ich eben kein bloßer Gedanke. In seinen späteren Werken macht K. den Versuch, die Entstehung des Ich durch den Wechsel der Auffassungsweise, d. h. durch Umwandlung des körperlichen Mechanismus „in subjektive Denk- und Willensvorgänge[4])" zu erklären. Dies kommt aber darauf hinaus, daß das Ich ein Gedanke des Ich ist oder schließt, bei Zurückführung der geistigen Einheit auf die körperliche, den Materialismus ein, den ja K. verwirft.

Auch die Verbindung von Idealismus und Identitätslehre ist ein unhaltbarer Gedanke. Das Weltdenken, das K. in seinem „menschlichen Seelenleben" als den Urvorgang ansieht, krankt von vornherein an dem Grundwiderspruch, daß es über dem Gegensatz von Denken und Sein stehen und doch ein Denken sein soll. So wird es ein subjektloses Denken, ein Denken ohne Denker, das nach dem Vorbild von physikalischen Energien und chemischen Verbindungen[5]) künstlich konstruiert ist, aber nirgend in der Erfahrung sich findet. K. sieht sich selbst gezwungen, zuzugestehen, daß

[1]) S. 357, 250—251.
[2]) Ib., S. 274.
[3]) Ib., S. 70.
[4]) Problem des Lebens, S. 352.
[5]) Menschliches Seelenleben, S. 371, 376.

„der Idealismus eines Einheitsbewußtseins unbedingt bedarf[1])“ und zieht sich von seinem Begriff des Weltdenkens immer mehr zurück, bis er schließlich[2]) folgerichtig im Sinne seiner Identitätslehre den Urvorgang als Identität von Geist und Stoff bestimmt. Damit ist die Auflösung des ursprünglichen idealistischen Begriffs des An-sich vollendet, wie sehr auch K. dies leugnet. So ist das An-sich über dem Gegensatz von Denken und Sein und nicht mehr ein Denken im Sinne K.s, der menschliches Denken dem Denken überhaupt gleichsetzt. Auch diese Gedankenentwicklung hebt die Absolutheit der Erkenntnis auf, da ja der Urvorgang nun, als über dem Denken stehend, diesem unerreichbar bleibt und eine intuitive Erkenntnis von K. verworfen wird.

Auf so schwachen Grundlagen ruht die „Welterkenntnis“ K.s, die die religiöse Weltanschauung aus den Angeln heben sollte!

Nicht anders steht es mit den Angriffen, die K. gegen die Ethik der Religionen richtet. Sie ist nach ihm ganz auf der Selbstsucht des Menschen aufgebaut, denn sie sucht ihn durch Zwangsmittel, die Aussicht auf Lohn und Strafe, zu leiten (284). Es fehlt den Religionen an dem natürlichen Grundbegriff, daß „das Leben nicht ein Pfand für den Anspruch auf Lebensglück, sondern eine schwere Aufgabe ist, deren Lösung das Glück in sich selber trägt“ (273). Dieser Vorwurf kann nur so lange eine gewisse Geltung beanspruchen, als man die Begriffe Lohn und Strafe rein äußerlich faßt. Versteht man darunter, wie es doch dem Wesen der Religion, vor allem des Christentums, durchaus entspricht, die Befriedigung über die eigenen Handlungen, das Gefühl des Wachstums der inneren Kraft, die Hoffnung auf göttliche Hilfe oder das Gegenteil von all diesem, so fällt er in sich selbst zusammen. Die K.sche Ethik verwirft jeden Gedanken „an Lohn und Strafe, selbst wenn sie nur in der Form von innerer Befriedigung und Reue auftreten“ (284), kann aber nicht umhin, selbst den Lohn des sittlichen Handelns „nicht im Erfolg, sondern im eigenen Innern, in der Ruhe des Gewissens, der Überlegenheit des eigenen Geisteswesens“ (375) und „in der Befriedigung über die Lösung der Aufgaben des Lebens“ (350) zu sehen. Freilich wird bald darauf (375) gesagt, daß diese

[1]) Erkenntnisproblem, S. 156.
[2]) Weltanschauung, S. 422.

Lebensauffassung in der menschlichen Selbstsucht stecken bleibe und die idealen Aufgaben weiter gingen und den Blick „auf die Idee des Lebens, die in seine Vergeistigung ausläuft", verlangten.

Offenbar nimmt K. für sich das Recht in Anspruch, den Lohn in jener innerlichen Form mit einer Ethik zu verbinden, die nur die Folgen für die andern in Betracht zieht. Warum aber gesteht er dasselbe Recht den Religionen nicht zu?

Es liegt hier ein Widerspruch den Ausführungen K.s zugrunde. Nach seiner Ethik[1]), die in dem Aufgehen des Einzellebens in dem Dienst des Ganzen besteht (366), hat „das Einzelleben lediglich den Wert, den es für das Ganze hat und den es für die Betätigung des Ganzen einsetzt" (371, 372); jede Sorge des Individuums um sein persönliches Seelenheit ist Selbstsucht (112). Die Religion aber ist „Zurückbiegen der Ethik auf das Innenleben (357), Auseinandersetzung des Menschen nicht bloß mit der Welt und dem Leben", „sondern vor allem mit sich selbst" (205); die Kultur des eignen Innern ist religiöse Aufgabe (39). Ist die Sorge um das persönliche Seelenheil Selbstsucht, so doch auch die um die innere Ausbildung und Harmonie der Persönlichkeit, wenn sie als Selbstzweck auftritt. Wenn aber die Religion vor allem in der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst besteht und Kultur des eigenen Innern eine religiöse Aufgabe ist, so kann die damit geforderte harmonische Ausbildung der Persönlichkeit nicht nur ein Mittel

[1]) Gegen die Ethik K.s ist folgendes zu sagen. Individuum und Ganzes sind nicht absolute Gegensätze. Man kann nicht dem Individuum allen Wert nehmen, ohne den Wert des Ganzen zu vernichten. Denn welchen Wert sollte das Ganze haben, wenn es aus lauter wertlosen Teilen bestände? Dasselbe Resultat zeigt die Ableitung des Wertbegriffs bei K. Werturteil und Wertgefühl entstehen nach ihm durch Beziehung von Empfindungen, Wahrnehmungen oder Vorstellungen auf das einheitliche Ich. (Problem des Lebens 312.) Nur was dem Wohl des Ich förderlich ist, wird für einen Wert gehalten. (Das menschliche Seelenleben 357.) Wie soll aber jemals eine Erkenntnis des Wertes, den das Ganze an und für sich hat, daraus deduziert werden? Nur das Interesse des Ich entscheidet über die Wertung. Dem Ganzen an sich gegenüber verhält sich danach das Individuum nur erkennend, nicht wertend. Nur soweit es dem Individuum nützt, könnte dem Ganzen ein Wert zukommen, der also niemals „ein den Wert des Individuums überragender" sein kann.

zu einer größeren Wirksamkeit des Individuums auf das Ganze sein — sie wäre auch, soweit es sich nicht um die Wirkung auf das Innenleben anderer handelt, kaum ein geeignetes Mittel —, sondern sie ist Selbstzweck. Sonst würde die Religion ein Teil der Ethik und nicht „das alleinige Grundphänomen und Endphänomen des geistigen Gesamtlebens" (425) sein.

So geraten Ethik und Religion bei K. in Widerstreit, indem die eine die Sorge um das eigene Innere tadelt, die andere sie verlangt. Die Forderung, für seine Seele zu sorgen, und die, selbstlos zu handeln, ließe sich wohl vereinigen, wenn nur K. nicht allzu schroff die erstere als selbstsüchtig bezeichnete. Warum er dies tut, ist klar. Er braucht eine Waffe im Kampf gegen die historischen Religionen, gerät aber gerade hierdurch in Widerstreit mit sich selbst. Die letzte Konsequenz seiner Ethik, wie die seiner Metaphysik[1]) müßte ihn dazu führen, die Religion überhaupt zu verwerfen. Dies vermag er aber nicht, weil er ihre Werte nicht entbehren kann, und so ist es natürlich, daß die religiösen Begriffe, die er gebraucht, in sein System nicht passen oder diesem sogar direkt widersprechen.

In seinen früheren Werken[2]) hatte K. die Frage nach einem Sinn und Zweck der Welt als engherzig und egoistisch abgewiesen, wie es ja seiner ganzen Lehre auch entspricht; jetzt sieht er als „Sinn des Lebens" an: „Selbstentwicklung zur geistigen Freiheit und Betätigung dieser Freiheit in einer Lebensethik, welche die Entwicklung des Ganzen, in dem wir als seine Teile stehen, zum idealen Ziel hat" (377). Er gründet seine Ethik auf den Entwicklungsbegriff. Und doch ist alles Geschehen nach ihm objektiv nichts als Veränderung (323, 324). Wir können aber, sagt K., „das Veränderungsprinzip in den Entwicklungsgedanken umbiegen"; „in Entwicklung liegt ein Werten der Erscheinungen, und für dieses Werten ist allein maßgebend das Endziel" (324).

Indes, sollen wir alles vergessen, was K. gegen den Zweckbegriff gesagt hat? Er ist ihm durchaus ein subjektiver Begriff, von den Menschen in die Wirklichkeit hineingetragen[3]). Wenn nun,

[1]) Kern ist Metaphysiker wider Willen.

[2]) Z. B. Weltanschauung, S. 433.

[3]) Problem des Lebens. S. 364, 365, 369. Weltanschauungen. S. 150, 151.

jetzt „die objektive Forschung unter Führung der subjektiven Idee" treten (324) und die Entwicklung, die „an und für sich keine Tatsache des allgemeinen Weltgeschehens" ist, „zur Tatsache für den Bereich des menschlichen Lebens vermöge der Macht und Wirkung der Entwicklungsidee" (325) werden soll, so ist das doch ein Widerspruch gegen die Behauptung K.s, daß der Zweckbegriff keine Erkenntnis gibt und, wie alle subjektiven Begriffe, niemals etwas enthalten darf, was nicht in den Begriffen der materiellen Ordnung auch liegt. In diesen aber kann ein Aufstieg zu einem Höheren niemals enthalten sein, da ihnen alles Werten fehlt.

Das Ziel der Entwicklung ist „die Vergeistigung des Lebens" (375, 376). Wie ist dies aber möglich innerhalb der Identitätslehre, in der Geist und Körper dasselbe sind und jede Wirkung des Geistes auf den Körper ausgeschlossen ist?

Vergeistigung ist Verinnerlichung (390). Wie kann aber Verinnerlichung das ideale Ziel sein, wenn dem Innenleben des Individuums aller selbständige Wert abgesprochen wird? Die bloße freiwillige Hingabe an das Ganze, die K. als Endziel preist, ist noch keine Verinnerlichung, kein reicheres Innenleben. Sie findet sich auch bei Völkern von geringer Kultur, deren Innenleben noch sehr wenig entwickelt ist.

K. fordert die unbedingte Hingabe an das Ganze. Aber dieses Ganze ist eine reine Abstraktion. Auch bloß der ganzen Menschheit durch ihre Arbeit zu dienen, wird nur sehr wenigen vergönnt sein. K. setzt deshalb für das Ganze das Gemeinschaftsleben ein (386). Doch ist beides nicht dasselbe. Ist für K. die Einstellung auf das Ganze die Grundlage der Ethik, so leistet die Einstellung auf die Gemeinschaft, der man angehört, nicht denselben Dienst, weil die Pflichten gegen das Ganze unter Umständen denen gegen die Gemeinschaft widerstreiten können.

Auch dies ist hervorzuheben, daß die ethische Forderung K.s nicht auf die Liebe zum Nächsten gehen kann, der ja als Individuum keinen eigenen Wert hat, vor allem nicht zu einem Nächsten, der für das Ganze nichts leistet oder nichts mehr leisten kann.

Nach K. müßte die Erkenntnis des Ganzen die menschliche Selbstzucht in Hingabe umwandeln. Hat aber die erstarkte Erkenntnis dies Wunder wirklich vollbracht? Ist der moderne Mensch von Selbstsucht freier als etwa die Christen des ersten Jahrhunderts?

Es ist K. also weder gelungen, seinen Religionsbegriff aus der Entwicklung der historischen Religionen abzuleiten, noch ihm in seinem philosophischen System eine haltbare Grundlage zu geben, und seine ethisch-religiösen Betrachtungen führen zu dem Widerspruch, daß sie den Eigenwert des Individuums einerseits verwerfen, anderseits ihn nicht entbehren können. Sie stützen sich auf Begriffe, die aus den historischen Religionen und einer idealistischen Philosophie entlehnt sind und in das System seiner Identitätslehre nicht passen.

Es zeigt sich auch hier, daß ohne die Behauptung des Eigenwertes der Persönlichkeit und einer mystischen, vom Verstande nicht voll auszuschöpfenden Tiefe des Weltgeschehens ein haltbarer Religionsbegriff nicht aufzustellen ist.

V.

Zur Raumlehre Stumpfs und verwandten Theorien.

Von

Georg Wendel.

Stumpf betrachtet zunächst die Theorie Kants, den er nur als eine „historische Autorität" betrachtet, und wendet dagegen ein, daß die Empfindungen uns ebenso gegeben seien wie der Raum, man könne den Raum nicht ohne Qualität vorstellen, und wenn man alle Qualitäten hinwegdenke, so bleibe nicht der Raum, sondern nichts übrig. Demnach kommt er zu dem Satz, der fast wie ein Scherz anmutet, aber ernsthaft seine Meinung ausdrückt, Kant hätte nicht sagen sollen: „alle Farben weggedacht, bleibt Raum", sondern: „alle übrigen Farben weggedacht, bleibt Schwarz (= eine schwarze Fläche)", womit er, wie er meint, eine wahre und interessante Tatsache ausgesprochen hätte.

Diese psychologische Grundanschauung Stumpfs ist irrig und beruht auf der vorgefaßten Meinung, daß die Raumanschauung (die Stumpf Vorstellung nennt) durchaus mit den Empfindungen gegeben sei und aus ihnen heraus konstruiert werden müsse. Wenn ich die Augen schließe, so bleibt vielmehr die Raumanschauung als solche bestehen, nämlich die allgemeine Fähigkeit, die Dinge in drei Dimensionen anzuschauen.

Diese wird durchaus nicht erst mit den Dingen zugleich gegeben, sondern liegt im Subjekt präformiert vor; niemals aber kann diese Anlage aus den Empfindungen entstehen, da „Empfindungsqualitäten" eben ganz etwas anderes sind. Es handelt sich hier um ein anderes Quale als die Empfindung, die allerdings stets mit der Raumanschauung verknüpft erscheint. Das gleiche ist bei der Zeitanschauung der Fall. Diese bleibt durchaus bestehen, wenn wir

die Augen schließen und träumen und gar keine Empfindung haben. Wir denken in der Zeit, sie ist eine Form unseres Denkens und unseres inneren Sinns, wie Kant gesagt hat, und die Unterscheidungen Kants zwischen Anschauung und Empfindung (der feineren Unterschiede hier ungeachtet) oder dem empirisch Gegebenen bestehen durchaus zu Recht. Das obige Beispiel Stumpfs würde genau auf gleicher Stufe stehen, wie wenn jemand etwa argumentieren wollte: Es ist falsch zu sagen, der Mensch stammt von einer Art Menschenaffen ab; es wäre viel richtiger zu sagen, er stamme vom Hund ab, weil der Hund dasselbe frißt wie der Mensch, der Affe aber nicht.

Charakteristisch ist, daß Stumpf die rein psychologistische Theorie Al. Bains, der die Raumanschauung im wesentlichen aus den Bewegungsempfindungen und die Zeitanschauung aus den Druckempfindungen herzuleiten sucht, einer so eingehenden Betrachtung gewürdigt hat und sie offenbar für weit bedeutender hält als die Theorie Kants, dessen weit größere Tiefe er in keiner Weise erkannt hat. Bain löst ein „ruhendes ausgedehntes Objekt" schließlich nur in eine Reihe von Bewegungsgefühlen auf neben einer Reihe von Gesichtseindrücken; wir sollten Linien- und Flächenvorstellung nur durch verschiedene Bewegungsreihen erhalten und die Vorstellung eines Körpers mit Hilfe der Akkomodation und der sie begleitenden Umstände.

Eine Kritik dieser Theorie erübrigt sich eigentlich; denn alle Bewegung setzt eben schon die Raumanschauung voraus, kann sie also niemals erklären oder gar erzeugen, sondern ist vielmehr aus ihr zu erklären. Besonders aus der Theorie Bains geht hervor, wie weit die ganze Denkart solcher Psychologen von einem Verständnis des kritischen Idealismus entfernt ist — daher auch Kant und Schopenhauer im Ausland (d. h. auch in Deutschland) so wenig verstanden werden.

Von einer solchen falschen Voraussetzung geht auch die ganze Raumtheorie Lotzes aus, der nur die Empfindungsqualitäten gegeben sein läßt (die mit Ausnahme unserer apriorischen Anschauungs- und Denkformen uns allerdings allein gegeben sind), aber die räumliche Anordnung ausdrücklich als einen sekundären Effekt der ursprünglich allein empfundenen Qualitäten bezeichnet, also die Raumanschauung sogar als etwas „Sekundäres"

betrachtet. Zu welchen Unmöglichkeiten diese Auffassung führt, zeigt uns besonders die Anschauung E. H. Webers, der den Raumsinn nur auf eine eigentümliche Anordnung unserer Gesichts- und Tastnerven zurückführt. Demnach würden wir nur Raumelemente wahrnehmen, die sich zu dem Gesamtraum erst zusammenfügten, was offenbar allen Tatsachen widerspricht, da wir eine einheitliche Raumanschauung haben. Selbst das Fazettenauge der Insekten kann man sich nicht so vorstellen, daß die separaten Bilder der pyramidalen Einzelaugen die Raumanschauung erst mosaikartig zusammensetzten, sondern eine einfache Raumanschauung ist auch hier vorhanden, wenn auch die Bilder an sich getrennt sind. Und wie würde sich etwa nach obiger Anschauung die Raumanschauung der Fische und anderer Tiere mit seitlich gestellten Augen gestalten, die auf jeder Seite des Körpers einen verschiedenen Raum mit sich herumtragen müßten? Ich kann es übrigens nicht für richtig halten, daß Tiere mit lateral gestellten Augen, wie einige annehmen, abwechselnd mit beiden Augen sehen. Lotzes sogenannte „Lokalzeichen" sind im Grunde nichts anderes als Bewegungs- oder Spannungsempfindungen, woraus die Ortsempfindungen oder das Gesichtsfeld entstehen sollen — eine Theorie, die sich nicht wesentlich von der Gruppe der psychologistischen Theorien eines Wundt und Witasek unterscheidet.

Wenn wir uns die ganze außer uns befindliche Welt (natürlich auch unseren Körper) wegdenken bis auf einen materiellen Punkt, den wir anschauen, so befände sich dieser Punkt immer noch an einem Raumort, und unsere dreidimensionale Raumanschauung wie auch selbstverständlich die Zeitanschauung bliebe bestehen. Wie könnte also unsere ganze Raumanschauung aus diesem einen Punkt, der nur einen Eindruck auf der Netzhaut hervorruft, hervorgehen? Dies wäre aber die Konsequenz der psychologistischen Theorien. Wie sollte aus einem solchen vereinzelten Eindruck die Raumanschauung zu erklären sein? Es ist also klar: Die Raum- und Zeitanschauung sind Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, wie Kant richtig erkannt hatte, wenn auch im Objektiven (dem „Ding an sich") Elemente vorhanden sein müssen, welche diese Anschauungen ermöglichen, so daß es sich nicht um rein subjektive Wahrnehmungen handelt. Denken wir uns auch noch obigen materiellen Punkt fort, so bliebe immer noch ein Etwas übrig, nämlich

die Fähigkeit der dreidimensionalen Raum- und der eindimensionalen Zeitanschauung[1]). Die Zeitanschauung ist ja überhaupt eine Bedingung nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren Erfahrung und würde bestehen bleiben, auch wenn wir uns alle Objekte der Außenwelt wegdenken. Das gleiche ist aber auch bei der Raumanschauung, wenn auch in etwas anderer Weise, der Fall. Deshalb sind Raum und Zeit nicht etwas Reales, wie materielle Gebilde wirklich sind, die ja im letzten Grunde übrigens auch bloße Erscheinungen sind, denen ein Ding an sich freilich zugrunde liegen muß, sondern es sind Anschauungsformen, denen etwa eine ähnliche Wirksamkeit zukommt wie den Energien, etwa der Schwerkraft, die wir ja auch nicht sehen und fassen, sondern nur aus ihren Wirkungen erkennen können. Raum und Zeit sind wie die Naturkräfte noch heute qualitates occultae, und es ist eine falsche Kritik, wenn man Kant zum Vorwurf macht, daß er nichts Näheres über die Natur des Raumes und der Zeit ausgesagt habe, da wir eben nichts darüber wissen können. Es gibt gewisse Allwissende, welche glauben, alle Welträtsel lösen zu können; aber ihre Weisheit ist meistens nicht weit her und ist meist bloß ein absoluter Materialismus und Realismus, der zuweilen in der Verkleidung eines anmaßenden Psychologismus auftritt, oder neuerdings eine Art Positivismus und Relativismus, der mit dem Pragmatismus verwandt ist.

Es ist übrigens auch falsch zu meinen, daß uns bloß Farbenqualitäten gegeben seien. Schon eine andere Schattierung bringt einen Unterschied der Form hervor, und wir sehen schon Formen da, wo bloß Helligkeitsunterschiede vorhanden sind, nicht qualitativ verschiedene Farben[2]). Dies nebenbei. Es ist ganz falsch zu sagen,

---

[1]) Daß der Raum vier Dimensionen haben solle, ist ein moderner Lapsus, der auf Riemann zurückgeht, in Wirklichkeit sind alle sogenannten nicht-euklidischen Geometrien auf die euklidische zurückzuführen und basieren durchaus auf der dreidimensionalen Raumanschauung. Ebenso sind alle Anschauungen von einer zweiten und mehr als einer Parallelen irrig.

[2]) Dies wird beispielsweise deutlich, wenn man die wunderbaren Werke Ludwig v. Hofmanns betrachtet, die wie „Idyll", „Sopraporte", „Frühlingssturm" das Höchste in der Kunst, Formen durch Farben darzustellen, erreicht haben und in der neueren Zeit allein den Meisterwerken eines Raffael und Tizian ebenbürtig sind.

die Empfindungen seien uns ebenso gegeben wie Raum und Zeit. Man kann von „Empfindungsqualitäten" sprechen, nicht aber von „Raum"- und „Zeitqualität", da es eben bloße Formen, keine Qualitäten sind. Das ungeschickte Wort „Gestaltqualität" ist falsch gebildet. „Gestalt" ist keine Qualität, sondern eine bloße Form. Die Empfindungen sind uns aber in ganz anderer Weise gegeben und setzen immer Reize voraus. Davon kann bei der Raum- und Zeitanschauung keine Rede sein, und man hat allerdings höchst unglückliche Theorien von gewissen psychischen Reizen aufgestellt, welche die Raum- und Zeitanschauung hervorbringen sollen, die nach dem Gesagten einer Widerlegung nicht mehr bedürfen. Die Raum- und Zeitanschauung sind uns in ganz anderer Weise gegeben als die Empfindungen, nämlich als eine Gesamtanschauung. Wenn man selbst die Welt als ein Kontinuum betrachtet, so wird man niemals sagen können, daß uns ein Kontinuum von Empfindungen gegeben sei, das wir uns notwendig unendlich vorstellen müßten. Raum und Zeit streben aber notwendig in das Unbegrenzte, die Empfindungen dagegen können wir uns nur als begrenzt vorstellen, und darum müssen wir uns auch unseren ganzen Empfindungsinhalt als begrenzt vorstellen. Ganz anders ist das bei Raum und Zeit, die notwendig in das Unbegrenzte gehen und sich eben darum als bloße Formen unserer Anschauung offenbaren, in denen wir unsere Empfindungen ordnen. Alle psychologischen Theorien, welche darauf ausgehen, die Raum- und Zeitanschauung aus den Empfindungen selbst zu konstruieren, müssen darum im Sande verlaufen und entsprechen in ihrem Wert etwa den Versuchen, die Quadratur des Kreises zu finden o. dgl. Das gilt auch von der Wundtschen Auffassung, der den Empirismus mit dem Nativismus zu verbinden trachtet, in Wirklichkeit aber die Raumanschauung nur auf assoziative Verschmelzung von lokalen Netzhautempfindungen mit gewissen Spannungsempfindungen zurückführt, also im gewöhnlichen Empirismus stecken bleibt[1]).

[1]) Ich habe das Problem des Raumes und der Zeit zuerst behandelt in meiner Abhandlung „Untersuchungen über die Raum-, Größen- und Zeitanschauung" im „Archiv für systematische Philosophie", XIX. Bd., H. 3, 1913, sodann in meinem Werk „Kritik des Erkennens" (Carl Georgi, Bonn — jetzt nicht mehr im Verlag)

Zu welchen Konsequenzen jene Auffassung führen würde, zeigt wiederum das Beispiel Stumpfs, der ernsthaft behauptet, unsere Raumanschauung (die er Vorstellung nennt) sei „nicht ein und für allemal fertig und unveränderlich, sondern beständig wechselnd und neu erzeugt". Demnach würden wir in einem eigentümlichen Dilemma sein, und wenn ich z. B. heute einen Freund besuchen will, der ¼ Stunde von mir entfernt wohnt, so könnte es passieren, daß in einer halben Stunde der Raum zu einem Erddurchmesser geworden ist, oder daß mein Freund sich inzwischen einen anderen Raum erzeugt hat, so daß ich ihn nicht erreichen kann.

Im einzelnen auf die Stumpfsche Theorie einzugehen, muß ich mir hier versagen, da dies eine Monographie erforderte! Ich will nur noch eine offenbar falsche Beobachtung anführen, die für Stumpf eine Stütze seiner Theorie ist, von deren Unrichtigkeit sich aber jeder leicht überzeugen kann.

Stumpf sucht zu erweisen, daß die Richtungsvorstellungen beider Netzhäute nicht verschieden sind, und führt folgende Beobachtung an: „Ein Objekt, welches ich zuerst mit beiden Augen fixiere und dann nur mit einem, erleidet keine Veränderung des Ortes, und ebensowenig macht es einen Ruck nach rechts oder links, wenn ich es sukzessive mit dem einen und dem anderen Auge fixiere." Diese Beobachtung ist falsch. Der Ruck ist vielmehr recht merkbar. Wie ich mich durch eigene Beobachtung überzeugt habe, wird das Objekt bei mir bei Schließung des rechten Auges nach rechts verschoben, und zwar umso stärker, je näher sich das Objekt befindet. Es kann keine Rede davon sein, daß, wie Stumpf sagt, dieser Ruck nur daher komme, daß jedes Auge zum Gesichtsfeld noch einen Teil hinzubringe, die Verschiebung daher nur eine scheinbare wäre. Man halte den Finger so vor das Gesichtsfeld, daß er in der Mitte des Fensterkreuzes zu liegen kommt. Schließe ich dann das rechte Auge, so rückt bei mir der Finger sehr stark nach rechts, bei entsprechender Nähe des Fingers so weit, daß er gar nicht mehr vor dem Fenster, sondern vor dem rechts vor dem Fenster befindlichen Spiegel zu liegen kam. Die Verschiebung war also eine außerordentlich starke. Bei Schließung des linken Auges konnte ich eine ent-

---

und in meiner noch unveröffentlichten Schrift „Das Problem des Raumes, der Zeit und der Bewegung".

sprechende merkliche Verschiebung des Fingers nach links nicht beobachten.

Diese Beobachtung schien mir zunächst individuell und mochte vielleicht auf einer Gewöhnung bei mir beruhen, die Dinge mit dem rechten Auge zu fixieren. Ich habe darum zwecks Nachprüfung sofort Versuche bei anderen Personen angestellt und fand folgende Resultate, wobei übrigens zweckmäßig ein schwarzer Federhalter benutzt und so gehalten werden mußte, daß er sich mit dem senkrechten Balken des Fensterkreuzes deckte. Von neun Versuchspersonen gaben vier eine Verschiebung des Objektes nach links an bei Schließung des linken Auges. Die Verschiebung wurde umso größer, je näher der Federhalter gehalten wurde. Eine von diesen Personen gab zunächst eine starke Verschiebung nach links (bei Schließung des linken Auges) und eine schwächere nach rechts bei Schließung des rechten Auges an; als ich den Versuch wiederholen ließ, da ich die letztere Beobachtung möglicherweise für einen Irrtum hielt, gab sie an, daß eine gleich starke Verschiebung nach rechts und links bei Schließung der entsprechenden Augen stattfände.

Vier Personen gaben eine Verschiebung des Objekts nach rechts an bei Schließung des rechten Auges, die in der Nähe recht groß war. Eine von diesen Personen gab zuerst auch noch eine kleine Verschiebung nach links bei Schließung des linken Auges an, meinte aber bei einer Wiederholung des Versuches, daß sie sich hinsichtlich dieser getäuscht habe. Endlich gab eine Person eine Verschiebung des Objektes nach links und rechts an bei Schließung der entsprechenden Augen, behauptete aber zuletzt, nur noch eine Verschiebung nach rechts zu bemerken. Es gaben also alle Personen Verschiebungen an, und zwar in der Regel: entweder bei Schließung des linken Auges nach links oder bei Schließung des rechten Auges nach rechts. Verschiebungen nach beiden Richtungen waren selten. Die Verschiebung war umso größer, je näher das Objekt dem Auge war.

Durch diese Versuche bin ich zu einer anderen Beobachtung gelangt, die meines Wissens noch niemand vor mir gemacht hat. Ich hielt einen Federhalter so, daß er ein in ca. 4 m Entfernung gelegenes blechernes Schild bedeckte (die Versuche gelangen später auch bei anderen Objekten, z. B. bei Bedeckung eines Bettpfostens, eines Glases Wasser u. a.). Dann konnte ich bei binokularem Sehen

das Schild deutlich auf dem Federhalter wahrnehmen, so daß es in dem Federhalter zu liegen schien, obwohl es sich hinter demselben befand. Schloß ich das linke Auge, so behielt der Federhalter seine Lage, und das Schild verschwand völlig; schloß ich das rechte Auge, so verschob sich der Federhalter stark nach rechts (entsprechend der obigen Beobachtung), und das Schild wurde sichtbar. Eine Erklärung dieser Erscheinung ist nur dadurch möglich (von einer physiologischen Erklärung ist hier natürlich keine Rede), daß beide Augen an sich verschiedene Richtungsvorstellungen haben, so daß im ersteren Fall das Schild allein vom linken Auge gesehen wurde, während das rechte Auge den Federhalter an den Ort des Schildes fixierte. Der Federhalter wurde von dem linken Auge offenbar nach rechts verschoben (sonst wäre das Schild nicht sichtbar gewesen), während die Richtungsvorstellung des rechten Auges sich beim binokularen Sehen bei mir offenbar im allgemeinen als siegreich erwies. Anders in den obigen Fällen, wo die Verschiebungen nach links stattfanden bei Schließung des linken Auges. Die physiologische Erklärung dieser Erscheinung steht noch aus.

Die Unrichtigkeit der obigen Beobachtung Stumpfs ist mit dem Gesagten erwiesen. Stumpf behauptet nach allem, daß es einen Gesichtsraum gebe, den er als einen „besonderen Sinnesinhalt" bezeichnet, der nach ihm wie die Farbenqualität infolge des optischen Nervenprozesses direkt empfunden wird und alle Merkmale an sich trägt, die wir dem Raum zuschreiben. Er meint also offenbar, dieser Gesichtsraum ist eben der Raum, den wir sehen; denn einen besonderen physikalischen Raum kann er doch nun nicht noch postulieren. Demnach müßte es auch ein besonderes Sinnesorgan geben, das den Raum wahrnähme oder vielmehr unsere Raumanschauung erzeugte, und wenn Stumpf auch ein besonderes Organ für diese sogenannte Raumempfindung nicht annimmt, da ein solches eben nicht vorhanden ist, so glaubt er doch gewisse physische Ursachen der Raumvorstellung gefunden zu haben. So hält er es wenigstens für möglich, daß der Ort der Nervenfasern die zureichende Bedingung für die Raumvorstellung wenigstens nach zwei Dimensionen sein könne. Für die Tiefenempfindung gibt er keine bestimmten physischen Ursachen an und spricht nur von einer „ursprünglich empfundenen Tiefe", welche durch Assoziation ergänzt und verändert werde.

Was von diesen und ähnlichen neueren Theorien zu halten ist, habe ich schon zur Genüge dargetan. Es wird vorausgesetzt, was zu beweisen war, nämlich daß die Raumanschauung mit den Empfindungen zugleich gegeben ist, und die offenbare Tatsache wird dabei geleugnet, daß wir einen einheitlichen unendlichen Raum anschauen. Vielmehr würde diesen psychologischen Theorien gemäß der Raum sich aus vielen Einzelräumen zusammensetzen, die wir nur durch die Phantasie aneinanderreihen würden, was eine offenbare Vergewaltigung der Tatsachen ist. Der Vergleich dieser vermeintlichen Einzelräume mit der Reihe der Töne, den Stumpf andeutet, ist vollends hinfällig. Die Psychologie ist inzwischen weiter fortgeschritten, als zu der Zeit, als Stumpf seine Raumtheorie schuf. Indessen hat sie das Wesen des Raumes und der Zeit bisher in keiner Weise erklären können, und es ist der Kardinalfehler vieler Psychologen, daß sie glauben, die experimentelle Psychologie könne das erreichen, was, soweit es überhaupt erreichbar ist, in erster Linie dem systematischen Denker, dem philosophischen Genie zukommt, nicht aber Spezialgelehrten auf einem verhältnismäßig beschränkten Gebiet wie dem der experimentellen Psychologie, das nur als Hilfswissenschaft der Philosophie anzusehen ist, während viele die Philosophie ganz in experimentelle Psychologie aufgehen lassen wollen.

VI.

Kants formale Theorie der Sittlichkeit.

Von

M. Lewinski.

(Schluß.)

Wir gehen nunmehr zur Behandlung der Gottesidee über. Ebensowenig wie irgendein Gebot des Handelns mit dem kategorischen Imperativ verknüpft ist, führt von diesem eine Brücke zur Gottesidee.

Die Verbindung, in der bei Kant Gott und Glückseligkeit mit der Ethik steht, ist eine mehr als lose. Bei dieser Beweisführung verläßt Kant völlig den Weg der Feststellung a priori und geht zur empirischen Psychologie über. Er meint, jeder Mensch, auch der sittliche, könne der Glückseligkeit nicht entbehren. Weil dem aber so sei, müsse er eine Macht (Gott) annehmen, welche die physische Welt zur Glückseligkeit des sittlichen Menschen leite. Dieser Gottesbeweis steht auf sehr schwachen Füßen, nämlich auf den Gründen eines empirisch festgestellten Bedürfnisses der menschlichen Seele. Wie aber, wenn dem sittlichen Menschen nur daran läge, die Sittlichkeit in der Ordnung der menschlichen Verhältnisse durchzuführen, und es ihm gleichgültig wäre, welche Schicksale ihn persönlich treffen? Bedürfte es da noch Gottes?

Gerade einem Kant, dem das sittliche Streben an sich von der Erreichung der Glückseligkeit so ganz unabhängig ist, sollte das unbedingte Bedürfnis nach Glückseligkeit doch zweifelhaft erscheinen. Aber Kant begnügt sich mit seiner psychologischen An-

nahme. Er hat weder Fähigkeit noch Neigung, die Ziele menschlichen Strebens im einzelnen wissenschaftlich zu analysieren und ihrer Art nach festzustellen. Sonst müßte er durch psychologische Analyse untersuchen, worauf das menschliche Streben gerichtet ist, und welches der Inhalt der Glückseligkeit ist. Da er dies nicht unternimmt, entbehrt seine psychologische Behauptung jeder Begründung. Wenn die entgegengesetzte psychologische These, die eben aufgestellt ist, richtig ist, dann bedarf der Sittliche eines Gottes, im Kantschen Sinne, nicht. Für die psychologische Betrachtung liegt die Frage nahe, ob nicht der Gottesbegriff in der Realisierung der sittlichen Ordnung der menschlichen Verhältnisse enthalten ist, so daß das sittliche Streben in seiner auf Realisierung gerichteten Bewegung auf die Gottesidee führte. Diese Frage behandelt aber Kant nicht. Nach seiner Lehre ist die sittliche Forderung blind, da sie sich nicht auf ein Ziel des Begehrens, dessen Realisierung erstrebt wird, richtet. Gott kommt daher für ihn als Inbegriff eines Ziels des sittlichen Strebens nicht in Betracht. Auf diesem Wege ist aber eine Verknüpfung zwischen Gott und Sittlichkeit überhaupt nicht herzustellen. Da Gott nur als eine Macht der Wirklichkeit und über die Wirklichkeit gedacht werden kann — als welche er auch von Kant gedacht wird —, so könnte er nur mit einer Sittlichkeit, die nicht blinder Trieb, sondern auf ein Ziel der Wirklichkeit gerichtet ist, in begrifflich innerer Verbindung stehen. Nur eine solche ganz anders geartete Sittlichkeit könnte also von sich selbst aus, von ihrem eigenen Inhalt aus, die Existenz Gottes beweisen. Kant muß hierauf verzichten. Da er aber Gott dennoch nicht aufgeben will, so braucht er die Krücke eines angeblichen psychischen Bedürfnisses. Die Idee der Sittlichkeit selbst schafft oder beweist bei Kant das Dasein Gottes nicht; sondern ein psychisches Bedürfnis verlangt es, welches neben der Sittlichkeit besteht und ohne welches der Mensch sittlich sein und wirken kann; ein Bedürfnis, dessen Wirklichkeit selbst von Kant aber weder wissenschaftlich festgestellt noch seiner Art nach näher geprüft worden ist. Gott ist also nicht für die Sittlichkeit, sondern nur für die Psyche des sittlichen Menschen notwendig. Die Nachprüfung dieser Behauptung gehört jedenfalls nicht zu einer Philosophie a priori, die Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft

behandeln will, sondern zu den Aufgaben einer empirischen Psychologie.

Ebenso haben die anderen Beweise Kants für das Dasein Gottes und Ausführungen über die Gottesidee nichts mit seiner Ethik der reinen Vernunft zu tun. Die Ausführungen über die Eigenschaften Gottes als eines Erkenntnisideals bilden in seinem Werke einen Bestandteil der transzendentalen Dialektik in der „Kritik der reinen Vernunft", werden also von ihm selbst nicht zur Ethik gerechnet. Die Behauptungen aber, daß der Mensch der Idee Gottes zur Beruhigung über sein künftiges Heil und ferner als Vorbild für die Betätigung der Sittlichkeit bedürfe, sind schließlich nur als Entlehnungen aus der Lehre des Christentums zu verstehen. Eine Schlußfolgerung aus der Idee des kategorischen Imperativs liegt hier nicht vor. Wir stehen hier nicht mehr auf dem Boden der selbständigen Philosophie.

Der kategorische Imperativ richtet sich an den strebenden Menschen und verlangt ein heiliges Vorbild nicht. Ferner wird man in dem Streben nach Sittlichkeit nicht dadurch gehindert, daß man sich etwa der Mangelhaftigkeit seines Strebens und so mancher sittlichen Verfehlungen bewußt ist. Aber auch eine psychologische Begründung dieser seiner Auffassungen hat Kant nicht versucht. Der sittliche Mensch kann sich sehr wohl mit dem Bewußtsein beruhigen, auf dem Wege der Sittlichkeit geschritten zu sein und an dem Streben nach Sittlichkeit festgehalten zu haben, gemäß dem Worte Goethes: wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Es ist weiter nichts nötig als das Bewußtsein, immer strebend sich bemüht zu haben.

Aus der Lehre Kants könnte noch entnommen werden, daß der kategorische Imperativ in der Welt der Erscheinungen überhaupt nicht verwirklicht werden könne, weil es in ihr nichts Kategorisches, sondern nur Hypothetisches und kausal Beschränktes gebe. Hieraus könnte dann die Notwendigkeit Gottes als der Idee einer Wirklichkeit gefolgert werden, in welcher der Wille von den Schranken der Kausalität befreit sei. Ich habe nicht gefunden, daß diese Beweisführung von Kant beigebracht worden ist. Sie würde aber wohl im Sinne seiner Lehre liegen und eine mehr innerliche Verbindung zwischen ihr und der Gottesidee herzustellen geeignet sein. Ander-

seits würde sie aber den Imperativ der Pflicht schärfer von der Welt der empirischen Wollungen trennen, als es Kants Absicht gewesen ist. Die der Pflicht zum Zielbild dienende Gottesidee hätte bei dieser Auffassung der Gottesidee mit den Wollungen des Menschen überhaupt keine Ähnlichkeit mehr und wäre so himmelweit von aller empirischen Wirklichkeit entfernt, wie die intelligible Welt von der empirischen entfernt ist. Man wüßte nicht, wie der empirische Wille diese Gottesidee zum Vorbild nehmen sollte, da man von einem Willen Gottes überhaupt nicht sprechen könnte. Die Gottesidee dieser Auffassung könnte keinen Willen beeinflussen und diese Idee würde sich somit überhaupt außerhalb der Ethik in einer rein theoretischen Welt intelligibler Erkenntnis befinden. Die Theorie des Willenslebens wäre verlassen, was Kant nicht beabsichtigt hat; und praktisch wäre für die Versittlichung von Welt und Menschheit durch diese Gottesidee nicht das Geringste geleistet, während Kant zur Versittlichung anspornen wollte. So rächen sich die Fehler der rein formalen Theorie der Sittlichkeit, wenn man die letzten Konsequenzen der Idealisierung in einer Gottesidee aus ihr zieht.

Wie Kant zu seiner rein formalen Theorie der Sittlichkeit gekommen ist, haben wir im wesentlichen schon festgestellt. Er hat die Theorie an die Dialektik der reinen Vernunft und dadurch an die transzendente Vernunft als solche, und nicht an die transzendentale Vernunft angeknüpft, weil er der letzteren nur Bedeutung für die theoretische Erkenntnis beilegen zu dürfen glaubte. Hierdurch hat er für die Sittlichkeit die Möglichkeit alles materiellen Inhalts aufgehoben, diese aber dann dadurch wieder herzustellen versucht, daß er auf die psychische Tatsache des Gewissenszwanges zurückgriff. Durch den Rückgriff auf das Gewissen schien sich eine neue seelische Welt zu eröffenen, die von der Welt der theoretischen Erkenntnis geschieden ist. In ihr sollte die Sittlichkeit aufzufinden sein. In Wahrheit besteht aber diese Scheidung nicht. Die psychische Welt des Gewissens führt mit Notwendigkeit in die empirische der Anschauung und der Erkenntnis zurück, welche die dialektische Vernunft soeben verlassen hatte. An diesem Zwiespalt leidet die Kantsche Ethik. Während Kant die „Kritik der Urteilskraft" an den analytischen Teil seiner Erkenntnistheorie gefügt hat, ist ihm dies hinsichtlich der Ethik nicht gelungen. Nun schwankt er zwischen der Analyse des Gewissens und einer

rein formalen Dialektik hin und her. Von der formalen Dialektik aus ist aber der Anschluß an die Welt der sittlichen Taten oder gar an die Welt des religiösen Lebens nicht zu finden.

III.

Ein kurzer vergleichender Blick auf die Religionen Europas soll diese kritische Abhandlung schließen. Doch soll diese Vergleichung auf den Inhalt der Religionen nur so weit eingehen, als es zur Beleuchtung der Lehre Kants dienlich ist.

Wir haben gesehen, daß die allgemeine Anerkennung der Kantschen Lehre nicht berechtigt ist. Aus dem formalen Charakter des kategorischen Imperativs lassen sich weder einzelne sittliche Regeln ableiten noch der Anspruch der Sittlichkeit auf übergeordnete Geltung über die anderen Motive des Strebens. Ein Ziel der Sittlichkeit läßt sich ferner mit ihm nicht verbinden, und aus diesem Grunde steht auch die Gottesidee in keinem inneren organischen Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ der Sittlichkeit.

Die Grundschriften des Christentums und Judentums lassen sich über den Grund der Sittlichkeit nur insofern aus, als sie die sittlichen Regeln von Gott als dessen Gebote herleiten. Dies ist ein scharfer Gegensatz zur Lehre Kants. Während Kant in jeder Begründung der Sittlichkeit auf Wirklichkeit, sei diese auch Gott, eine unerlaubte Heteronomie erblickt, lehren zwar beide Religionen, daß man nicht um seines Vorteils willen sittlich sein könne, halten aber Gott, den Meister der Sittlichkeit, nicht für einen Heteros gegenüber seinen Geboten, der ein fremdes Moment in die Sittlichkeit hereinbrächte.

Kein europäischer Religionsgläubiger kann sich ferner mit Kants Auffassung einverstanden erklären, daß die Gottesidee als Postulat auf die Sittlichkeit gegründet sei. Das Wesen der Sittlichkeit ist, wie bemerkt, in den Religionen nicht selbständig gegenüber Gott und von ihm unabhängig, der seinerseits nur als Postulat aus jenem folgte. Gott als ein solches Schemen des Glückseligkeitsbedürfnisses aufzufassen, ist durchaus unreligiös. Vielmehr ist Gott den Propheten des alten Testaments unmittelbar und in erster Linie gewiß. Er ist die wahre Wesenheit der Welt, der Herr alles Seins. Er ist die erste Tatsache, nicht eine Folgerung. Aus ihm als einer Gewißheit

der Wirklichkeit folgt erst alle Sittlichkeit; nie wird dagegen umgekehrt aus einer selbständigen Sittlichkeit die Gottesidee abgeleitet. Daß Gott der Herr der Welt ist, weiß jeder Mensch, wie der Ochs seinen Eigentümer, der Esel die Krippe seines Herrn kennt (Jesaia, Kap. I, Vers 3). Aus dieser Tatsache folgen die Gebote der Sittlichkeit unmittelbar und erhalten daraus ihre zwingende Bedeutung. Wer Gott als Herrn der Welt kennt, muß sittlich handeln, es sei denn, daß er in törichtem Hochmut, geradezu in Verrückung seines Verstandes, von ihm abzufallen unternimmt (Jesaia, Kap. I, Vers 3). Alle Sittlichkeit der Religion findet ihre Begründung in Gott und bestimmt ihre Regeln im Hinblick auf das Wesen Gottes.

Hiermit steht im engsten Zusammenhang die religiöse Idee von dem messianischen Reiche, die von Kant völlig mißachtet wird, und gar nicht mit der Idee einer allgemeinen Kirche als Erziehungsanstalt gleichzusetzen ist, von der Kant in seinem Buche über die Religion ausführlich handelt. Wer von Gott als der Wesenheit der Welt bei der Begründung der Sittlichkeit ausgeht, muß auf ein Ziel der Sittlichkeit, das in der Welt realisiert werden muß, hinwirken. Ist Gott das wahre Wesen der Welt, so muß ein gewisser Zustand der Welt — nämlich derjenige, der dem Willen Gottes gemäß ist — Zweck und Aufgabe der Sittlichkeit sein. Also auch mit dem blind-formalen Charakter der Sittlichkeit sind die europäischen Religionen nicht einverstanden. Sie erstreben vielmehr — im Gegensatz zur Lehre Kants — gewisse Zustände, die dem Willen Gottes angemessen sind, und deren vollkommene Herstellung das messianische Zeitalter bedeutet. Die Erreichung dieser Zustände ist Motiv und Zweck der Sittlichkeit. Die Moral der Religionen ist also nicht formal, sondern materiell (im Sinne Kants). Das messianische Zeitalter ist aber nicht die Zeit, da alle Lust befriedigt ist, sondern die Zeit, da das Gebot der Sittlichkeit erfüllt ist — wie der Prophet sich ausdrückt — die Zeit, da die Erde voll ist der Erkenntnis Gottes wie Wasser das Meer bedeckt (Jesaia, Kap. XI, Vers 9).

Auf diese Gegensätze führt die Vergleichung der Lehre Kants mit den in Europa herrschenden Religionen.

Durch positive philosophische Erörterung die Sittlichkeit zu begründen, ist nicht die Aufgabe dieser kritischen Abhandlung.

Insbesondere kann an dieser Stelle nicht erörtert werden, wie sich der absolute Charakter der Moral auch begründen läßt, ohne daß im Sinne Kants bei einem rein formalen sittlichen Imperativ Zuflucht genommen wird. In einer anderen Abhandlung („Liebe und Gerechtigkeit" in Branns Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 60. Jahrgang) habe ich in kurzer Form eine absolute Moral positiv, und zwar in psychologischer Untersuchung, zu begründen und ihre wichtigsten Gebote abzuleiten versucht, worauf ich an dieser Stelle verweise.

Christentum und Judentum lehren jedenfalls, ähnlich wie Kant, daß die Moral Gebote aufstelle, die von dem Wechsel der Zeiten und der Umstände unabhängig sind. Beide kennen aber dennoch einen materiellen Gegenstand der Moral und sprechen dieser nicht einen rein formalen Charakter zu, von welchem aus kein Weg zu der Wirklichkeit des sittlichen Lebens der Menschen führt. Die Moral muß Himmel und Erde bewegen, darf aber nicht ein bloßes Schema dafür sein, wie man sich vor der Sünde hütet.

Rezensionen.

Eugène Dupréel, La Légende Socratique et les Sources de Platon. 450 S. Bruxelles 1922. Rob. Sand. 30 Fr.

Dieses Buch mußte wohl einmal geschrieben werden. Die Unmöglichkeit, aus subjektiven und bewußt oder unbewußt unhistorischen Quellen das geistige Bild des Mannes, der selbst nichts geschrieben hat, eindeutig wiederzugewinnen, mußte einmal dazu führen, ihn überhaupt aus der Geschichte der Philosophie auszuschalten. „Die Weisheit des Sokrates ist ein philosophischer Glaubensartikel" sagt Schopenhauer. Der Artikel hat seinen Ungläubigen, seinen Ketzer gefunden, der mit allem wünschenswerten Radikalismus, obschon nicht der entsprechenden Tiefe philosophischer und historischer Erkenntnis den gordischen Knoten durchhaut.

Das Buch gliedert sich in drei große Teile, von denen der erste und wichtigste „Die sokratische Lehre" (La doctrine socratique) heißt (S. 15—256). In zehn Kapiteln behandelt Dupréel einige der wesentlichen Probleme, die in den älteren (und einigen mittleren!) Dialogen Platons erörtert werden, und sucht nachzuweisen, daß diese Probleme ausnahmslos (und zwar nicht nur in ihrer Fragestellung, sondern auch in ihrer Beantwortung) auf die großen Sophisten zurückgehen, daß der Sokrates dieser „sokratischen" Dialoge nur die literarische Gestalt ist, in der Platon die philosophischen Erkenntnisse des letzten halben Jahrhunderts — reproduziert! So scharfsinnig die Rückführungen vielfach vollzogen werden und so gewiß manche dieser Zusammenhänge bisher allzuwenig beachtet sind, so grotesk mutet es an, Protagoras, Prodikos und vor allem (!) Hippias als die wahren Väter der „Sokratik", Platon und Aristoteles nicht ausgenommen, angesprochen und (in der abschließenden Zusammenfassung des ganzen Buchs) Platons Gesamtwerk nur als eine „literarische Summe", nämlich früherer Denker, bezeichnet zu sehen (S. 403); bestenfalls bleibt es bei Platon „möglich, daß er gelegentlich beanspruchte, in seine Schriften das Ergebnis seines eigenen Denkens zu legen" (S. 405)! — Nachdem

sich Dupréel so durch völlige Eliminierung des platonischen Sokrates die Bahn freigemacht hat, sieht er offenbar das Problem im wesentlichen als gelöst an; denn was der zweite und dritte Teil des Buches noch bringen, ist erstaunlich dürftig. „Die sokratische Gestalt" unserer Quellen (La figure socratique) (S. 259—334) ist für Dupréel weder historische Realität noch dichterische Phantasie. Sokrates ist ihm, mit all seiner Umwelt wie mit seinem Allereigensten, seiner persönlichen Häßlichkeit, nur Destillat aus älteren schriftlichen Quellen: Thukydides, den Pythagoreern, vor allem der Komödie. Und der Sokrates der Apologie, der Jünger des delphischen Apollon, fließt aus den ethischen Theorien des Prodikos. Alles verflüchtigt sich, Sokrates ist nichts als „Maske"! — Der dritte Teil des Buchs (S. 337—394) behandelt „Die sokratische Nachwelt" (La postérité socratique). Trotz gelegentlicher kluger Einzelbemerkungen ist dieses Kapitel, das die „sokratischen" Schulen ohne Sokrates erklären, das Aristoteles ebenso aus der sokratischen wie der platonischen Nachfolge ausscheiden will, am unzureichendsten, ein nicht einmal sehr geistreiches, jedenfalls durch Gründe kaum gestütztes Paradoxon.

Wie schon der Titel andeutet und wie Dupréel selbst betont (S. 397), ist sein Buch im wesentlichen eine Quellenuntersuchung. Das klingt bescheiden. Aber in Wahrheit ist es die größte Unbescheidenheit und die schlimmste Vergewaltigung des Historischen, wenn jenes Aufspüren von „Quellen" und „Einflüssen", das, wie man hoffte, einer vergangenen Zeit angehört, an die Stelle der lebendigen philosophierenden Menschen tritt. Das ist hier im höchsten Maße der Fall. Nachdem wir erfahren haben, was Sokrates nicht war, drängt sich naturgemäß die Frage auf, was er in Wahrheit gewesen ist; denn vor der letzten Konsequenz, die Existenz eines Mannes Sokrates überhaupt zu leugnen, scheut der Verfasser zurück. Er gibt, wenn auch nicht in so dürren Worten, die einzige Antwort, die ihm bleibt: Sokrates war einer von vielen. Seine Ansichten spiegeln sich etwa (hier vertraut Dupréel der Komödie) in den Dramen des Euripides, der in Wahrheit, wie wir wissen, Sprachrohr der verschiedensten Meinungen war. Seine Gestalt aber, ebenso der Philosoph wie der Mensch, ebenso sein Lehren wie sein Leiden, ist Legende: „Die zwei großen rivalisierenden Formen der literarischen attischen Prosa (Dialektik und Rhetorik) haben sich vereinigt, um die Legende vom Heiligen der Philosophie zu begründen; die eine hat sein vielgestaltiges Denken und seine fruchtbaren Methoden geschaffen, die andere sein Sterben erfunden" (S. 426)! — Sokrates war kein Systematiker der Philosophie; sonst hätte er geschrieben. Seine Lehre war er selbst, sein Leben, sein Mensch-sein. Lebendige Menschen, so verschieden sie ihn spiegeln, sind dafür Zeugen. Wie unlebendig muß eine Wissenschaft sein, welche das bis zu der erschreckenden Folgerichtigkeit dieses Buches verkennt!

Victor Ehrenberg.

Paul Decoster, Le règne de la pensée. Bruxelles 1922. Editeur Maurice Lamertin.

„Il est vain de vouloir unir, de prime abord, en une synthèse durable dialectique et intuition, intellectualisme et pragmatisme" (S. 32).

Il n'est pas vain, denn die Synthese zwischen Einstein (mathematische Dialektik) und Bergson (metaphysische Intuition) ist weder erkenntnistheoretisch noch logisch ein Ding der Unmöglichkeit. Die Bergsonsche Dauer (la durée) ist bei Lichte besehen Kants transzendentale Idealität der Zeit. So wenig jedoch die Gravitationspotentiale irgend etwas der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit anhaben können, — zumal das Apriori ein psychobiologisches Entwicklungsprodukt ist, das keineswegs mit der empirischen Realität von Raum und Zeit verwechselt werden darf, — ebensowenig stört die Relativität der empirischen Zeit das Bestehen einer intelligiblen Wesensdauer. Während nun bei Kant die transzendentale Zeit kein gefühlsmäßiges Erlebnis, sondern nur Anschauungsform, Ewigkeitsrahmen ist, in den jedes Zeitbild und Zeitgebilde hineingestellt werden muß, wenn es anschauliche Konsistenz haben soll, repräsentiert die Bergsonsche Dauer den psychomaterialen Inhalt der apriorischen Zeit.

Da der mir zur Verfügung stehende Raum notwendig empirisch und relativ ist, schließe ich meine Rezension mit folgender Bemerkung. Decosters denkmystische „Dialektik" vermag den realen Gegenstand nicht zu erreichen, sie spendet kein objektives Wissen und ist naturwissenschaftlich ebenso belanglos wie die konträre Dialektik Hegels. Verfasser hat aber einen fließenden und klaren Stil.

Dr. Clemens Goldman.

Ernst Müller, Der Sohar und seine Lehre. Einleitung in die Gedankenwelt der Kabbalah. Wien-Berlin 1920. Verlag von R. Löwit.

Nietzsche sagt einmal in seinen Betrachtungen über den Wert der klassischen Philologie, daß man die Alten am ehesten verstehen kann, wenn man sich ihrer Lebensweise nähert. Das gleiche gilt meines Erachtens in bezug auf den Chassidismus (Neo-Kabbala). Der Verfasser der Soharinterpretation besitzt jedoch keineswegs die realpsychologischen Voraussetzungen zum tieferen Verständnis der jüdischen Geistigkeit. Die katholisierende Tendenz seiner Soharauslegung entstellt vollends die wesenhaft monotheistische Richtung des Kabbalistischen Pluralismus. Es hieße doch obscurum per obscurius erklären, wollte man jüdische Mystik durch katholische „Überurmystik", plausibel machen.

Abgesehen von der soeben angedeuteten sachlichen Unzulänglichkeit ist das Buch eine angenehme und seelenvolle Lektüre.

Dr. Clemens Goldman.

Ernst Adolf Bernhard, Psychische Vorgänge betrachtet als Bewegungen. Berlin 1923. Verlag von Leonhard Simion Nf.

Verfasser stellt hier den Versuch an, eine theoretische Psychologie auf rein mechanischer Grundlage zu entwickeln. Formal ist seine Definition des psychischen Vorganges richtig, weil sie dem Satz vom doppelten Grunde entspricht: „ein psychischer Vorgang wird aus zwei ineinanderliegenden Teilen bestehen: 1. aus einer Grundlage von allgemeingültiger Gesetzmäßigkeit, 2. aus der Art der Beziehungen, welche der betreffende individuelle Vorgang zu jener allgemeinen Grundlage hat" (S. 18). Aber material ist diese Definition vollkommen falsch, zumal sie dem allgemeinen Grund „das berühmte" Energieerhaltungsgesetz substituiert. Bernhard verkennt das Wesen des Psychischen wie des Lebens überhaupt, wenn er psychische Energie und Finalität gänzlich außer acht läßt. Es unterliegt doch keinem Zweifel, daß nicht mechanisch, sondern zweckdynamisch das psychologische Einheitsmaß konsolidiert werden kann. Denn Leben ist zweckmäßige Bewegung, und das dynamische Element der psychischen Energie ist der stets gleichartige Zweckimpuls. Unter solchen Umständen gibt es sehr wohl ein relatives Wachstum des Psychischen. Das Ganze, die Synthese ist größer als die Summe der Teile. Darin behalten Wundt und Lipps gegen Bernhard recht.

Trotz alledem liegt hier ein vorzügliches Werk, die Leistung eines überragenden Intellektes vor. Es ist als 23. Band der von Herrn Prof. Ludwig Stein herausgegebenen „Bibliothek für Philosophie" erschienen.

Dr. Clemens Goldman.

Adolf Phalén, Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen. Upsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, Leipzig, Otto Harrassowitz. 1922.

Im Gegensatz zu Phalén (S. 106) bin ich der Meinung, daß eine Maßzahl für Längen sehr wohl mit einer Maßzahl für Schwere verglichen werden kann. Die Zahlen sind von Qualitäten des Gezählten unabhängig. Darin kommt gerade die eminent logische Natur der Zahl zum Vorschein. Die klassische Mechanik hat für kinetische Energie die Formel $\frac{m v^2}{2}$ aufgestellt. In v^2 ist aber ein bestimmtes Längenmaß inbegriffen, denn Geschwindigkeit (v) ist der in einer Sekunde zurückgelegte Weg. Es werden also Maßzahlen der Länge zur Bestimmung der kinetischen Energie verwendet. Analoges gilt für die Einsteinsche Formel $\frac{m c^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$. In der Lichtgeschwindigkeit (c) ist ein Längenmaß, nämlich 300000 km/sc enthalten.

Davon abgesehen, ist die Darstellung nebelhaft, weitschweifig. Es fehlt das logisch Prägnante, Plastische, die Kristallisation der Erkenntnis. Allzu große Ausführlichkeit hemmt das Selbstdenken

des Lesers. Dabei ergeht sich diese Ausführlichkeit über ganz Selbstverständliches, Nichtssagendes.

Verfasser möge die lichtvollen Darstellungen der Relativitätstheorie von Freundlich und Petzoldt zur Kenntnis nehmen.

Dr. Clemens Goldman.

Bernhard Rawitz, Raum, Zeit und Gott. Eine kritisch-erkenntnistheoretische Untersuchung auf der Grundlage der physikalischen Relativitätstheorie. Leipzig 1922. Verlag von Otto Hillmann.

Mit der Annahme, daß das Weltgeschehen nicht ewig sei, wiederholt Rawitz nur die Ansicht des Maimonides. Da diese Ansicht einen manifesten Widerspruch im Wesen Gottes involviert, so müssen wir sie ablehnen. Das gleiche gilt inbezug auf die Behauptung von Haas und Bergson, daß die Welt altert. Ich halte dafür, daß die Schöpfung ebensowenig wie Gott selbst altert. Das Altern ist bloß ein anderer Ausdruck für die Tatsache der Vergänglichkeit. Es kann jedoch aus Gottes schöpferischer Allmacht nichts Vergängliches entspringen. Und es greift keine übernatürliche Macht in das Weltgeschehen ein. Wer wie Rawitz (S. 54) einen solchen metaphysischen Eingriff in die natürliche Gesetzmäßigkeit des Weltprozesses für möglich hält, der begeht einen doppelten Fehler: 1. man unterschätzt die Vollkommenheit des Schöpfers, wenn man sein Werk mit ontologischer Hinfälligkeit ausstattet. Als ob Gott ein menschlicher Mechaniker wäre, der die von ihm konstruierte Maschine immer wieder zurechtmachen und in Gang setzen müßte. Also eine durchaus anthropomorphe Gottesvorstellung. 2. Die exakte Naturwissenschaft könnte niemals zustande kommen, wenn sie mit übernatürlichen Eingriffen in das harmonische Weltgetriebe rechnen wollte.

Im übrigen steht die Endlichkeit des Einsteinschen Universums in keinem konträren Gegensatz zur Unendlichkeit der Schöpfung.

Dr. Clemens Goldman.

Dr. S. A. Horodezky, Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus. Bern und Leipzig 1920. Verlag von Ernst Bircher.

Die sog. Kasuistik der Rabbiner (S. 26) darf nicht mißverstanden werden. Es handelt sich dabei prinzipiell um ein logisch-rationales bzw. dialektisches Denkverfahren. Ohne strenge Logizität besitzt jedoch ein Volk weder Kultur noch wirtschaftlich-technische Entwicklungsmöglichkeit. Es läßt sich gegen die Denkform der Rabbiner kein Einwand erheben, vorausgesetzt, daß man nicht alles Denken überhaupt für sinnlos hält und einem töricht femininen Sentimentalismus das Wort redet. Der von Dr. Horodezky konstruierte Gegensatz zwischen religiösem Gefühl und Gesetz ist keine notwendige Begleiterscheinung des echten Glaubens. Der theopathisch ergriffene Mensch bezieht sein leidenschaftliches Gefühl auf Gott als den höchsten Inbegriff aller vernünftigen Gesetzmäßigkeit. Gefühl und Gedanke

kongruieren hier in der Bezogenheit auf das Absolute, Allerheiligste. Sich selbst überlassen würde das Gefühl niemals den Zielpunkt adäquater Religiosität erreichen, und zwar aus doppeltem Grunde: 1. Das Gefühl ist seiner realpsychologischen Natur nach ein synthetisches Gebilde, bestehend aus Empfindungen und Vorstellungen bzw. Gedanken. Je nachdem die Vorstellung oder der Gedanke im Gefühl überwiegt, hat es sensiblen oder motorischen Charakter. 2. Wenn das Gefühl aller Vorstellungen und Gedanken bar wäre, so würde es zur organischen Empfindung zusammenschrumpfen, ohne das höhere Geistigkeitsniveau zu realisieren. Die größte Intensität der Empfindung wäre erkenntnistheoretisch und insbesondere religionspsychologisch völlig belanglos, falls kein bestimmter Bezugsgedanke hinzukäme. Die Vorstellungsrichtung ist somit für die Tiefe und Wahrheit der Religion ebenso maßgebend wie die Stärke der Empfindung.

Dies gesagt, war mir das Buch ein geistiger Hochgenuß sondergleichen.

Dr. Clemens Goldman.

Max Dessoir, Vom Diesseits der Seele. Zellenbücherei Dürr u. Weber G. m. b. H., Leipzig 1923.

Max Dessoir, der in seinem großen Werke Vom Jenseits der Seele die von der Norm abweichenden seelischen Anlagen und Zustände behandelte, hat soeben unter dem Titel „Vom Diesseits der Seele" psychologische Briefe veröffentlicht.

Zunächst wird der Gegenstand der Psychologie umschrieben. „Wir wollen sehr bescheiden sein und lediglich sagen, daß es sich um Tatsachen handelt — wie Wahrnehmen, Erinnern, Zweifeln, Denken, Lieben, Wollen —, die, als eigenwertig und mit einem Ichgefühl verbunden, jedermann bekannt sind" (S. 6). Von der Seelenmetaphysik und Psychophysik geht der Verfasser dann zur Subjektivität der Empfindungen und zur Tonpsychologie mit ihren mannigfachen Problemen über. Auch über die Farbencharaktere wird in der Dessoir eigenen klaren und anschaulichen Weise gesprochen. „Die braune Oberfläche meines Schreibtisches hat eine Farbe, die dem Gegenstande anhaftet, gleichwie die meisten Dinge unserer Umgebung von einer festen Farbenhaut überzogen sind. An solchen Deckfarben ist mindestens zweierlei zu unterscheiden: der Eindruck, den sie im Augenblick machen, je nachdem ob sie vom Tageslicht beschienen oder von Gas oder von der Jupiterlampe beleuchtet sind, und dann die dauernde Vorstellung, die wir uns auf Grund vieler Erfahrungen von der Farbe gemacht haben. Die Psychologen nennen die Färbung, in der wir ein Ding jeweils wirklich sehen, die scheinbare Farbe, und die Färbung, die wir demselben Ding als sein bleibendes Merkmal beilegen, die eigentliche oder Gedächtnisfarbe" (S. 27). Etwas länger hält sich Dessoir bei der Kritik der Assoziationslehre auf. „Ich kann mich nicht zu der Ansicht bekennen, daß alle Leistungen der Seele, von dem dumpfen und wirren Vorstellen

des geistig Kranken hinauf bis zu den schöpferischen Gedanken des Genius, lediglich auf Reproduktionen und Assoziationen fester Größen zurückgehen" (S. 42, 43).

Über die Skizzierung von seelischen Grundbegriffen wie Gedächtnis und Gefühl kommt der Verfasser zu feinsinnigen Betrachtungen über seelische Typen, Massen- und Völkerpsychologie.

Dessoir hatte die Absicht, mit seinem Buche den Laien in das Diesseits der Seele einzuführen. Aber auch dem jungen Philosophiebeflissenen, dem Volkshochschullehrer, dem reiferen Schüler unserer Gymnasien, kann Dessoirs auch pädagogisch meisterhaftes Werk warm empfohlen werden.

Der Verlag hat das kleine Buch sauber ausgestattet und mit schmuckem Einband geziert.

Dr. Alfred Werner, zurzeit Friedland, Mecklenb.

Wilhelm Ostwald, Große Männer. (Studien zur Biologie des Genies, herausgegeben von Wilhelm Ostwald, Band 1.) 5. Aufl. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft 1919. 427 S.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Anschauung verbreitet, daß man mit den Kräften des Menschen mehr haushalten müsse, daß es zu einem guten Teil an uns läge, die Zahl der geistig hervorragenden Menschen zu vermehren. Es werden, wie Ostwald sich ausdrückt, „vielmehr potentiell große Männer geboren, als tatsächlich zur Entwicklung gelangen". Unsere Aufgabe ist es, durch wissenschaftliche Untersuchungen festzustellen, wie man frühzeitig die hervorragenden Anlagen zu erkennen imstande ist und welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit sich diese Anlagen nach Möglichkeit entwickeln können. Diesem Zwecke dienen eine ganze Reihe von modernen Bestrebungen, insbesondere hat die experimentelle Psychologie es sich angelegen sein lassen, Methoden zur Prüfung der hervorragenden Begabung auszuarbeiten und auf Grund dieser Prüfungen den Versuch zu machen, die Befähigungen weiter zu entwickeln.

Diesen Weg geht aber Ostwald nicht, der nicht viel von der experimentellen Psychologie für dieses Problem erwartet. Er wählt einen anderen Weg, den biographischen (nicht den psychographischen, wie er an mancher Stelle behauptet, denn unter Psychographie versteht man in der Psychologie etwas anderes). Zunächst sucht er aber auf Grund allgemeiner Überlegungen festzustellen, wodurch sich denn die hervorragende Begabung bemerkbar mache, und er antwortet auf diese Frage: durch die Originalität, d. h. die Fähigkeit, sich etwas von selbst einfallen zu lassen, was über die Aufnahme des Dargebotenen hinausgeht. — Schon mit dieser recht allgemein gehaltenen Bemerkung gibt er, wie er selbst zugesteht, eine angeborene Beanlagung zu, und nur um deren Weiterentwicklung kann es sich handeln. Dabei versucht er, die Erscheinung des großen Mannes rein naturgeschichtlich aufzufassen, wobei er das Individuum als Ganzes zu betrachten unter-

nimmt. Für Ostwald ist Wissenschaft stets Naturwissenschaft, und zwar in erster Linie Energetik; es kann uns also nicht weiter wundern, daß er energetische Gesichtspunkte auch auf das vorliegende Problem anwendet. Er warnt vor einer Überschätzung der individuellen Einzelerscheinung, nur auf das Allgemeine — ganz im Sinne der Naturwissenschaften — kommt es ihm an. Es fragt sich aber meiner Anschauung doch, ob man damit dem Problem des großen Mannes vollkommen gerecht wird.

In den folgenden Kapiteln beschäftigt sich Ostwald mit dem Leben und dem Werdegang einiger großer Naturforscher (Humphry Davy, Robert Mayer, Michael Faraday, Justus Liebig, Charles Gerhardt, Hermann Helmholtz). Es ist zu bedauern, daß er lediglich Naturforscher berücksichtigt, wahrscheinlich wären manche von den Folgerungen, die er ganz allgemein für das Genie zieht, etwas anders ausgefallen, wenn er Geisteswissenschaftler mitberücksichtigt hätte. Das er das nicht tut, hat seinen tieferen Grund wohl in der einseitigen Überschätzung der Naturwissenschaften, neben denen Ostwald eigentlich nichts als gleichwertig anerkennt — merkwürdig eigentlich, daß er sich trotzdem mit Philosophie beschäftigt hat!

Wie bereits erwähnt, sucht Ostwald die beiden Gesetze von der Erhaltung und der Umwandlung der Energie auf das Problem des großen Mannes anzuwenden. Das erste zeigt die Unsinnigkeit der Behauptung, daß man alles, was man will, auch leisten kann, daß man also völlig willkürlich große Männer, aus dem Nichts gleichsam, erziehen könne: stets müssen die erforderlichen Anlagen vorhanden sein. Er zeigt ferner, daß nach jeder großen Leistung Erschöpfungserscheinungen auftreten, und daß „die Bedingungen für die Leistung um so ungünstiger sind, je mannigfaltiger und größer die anderweitigen Beanspruchungen an die Gesamtenergie des Leistenden gleichzeitig sind oder vorher waren". Alle Wissenschaft hat nun nach Ostwald eine ökonomische Bedeutung, indem sie uns die Voraussicht zukünftiger Tatsachen ermöglicht, und alle Männer, die uns neue Möglichkeiten der Voraussicht und des Prophezeiens erschließen, bezeichnet Ostwald als große Männer. Auch hier also finden wir wieder eine nicht ganz gerechtfertigte ausschließliche Berücksichtigung der Naturwissenschaften und der großen Naturforscher. Der große Mann ist ein „Apparat, der große Leistungen verrichten kann"; diese Bestimmung erscheint mir nun doch etwas zu mechanisch. Ebenso aber auch die folgenden Ausführungen, nach denen der große Mann eine Art „Transformator" darstellt, der die rohe Energie in die spezifische der großen Leistung umformt. Sehr wertvolle Anregungen hingegen bieten die Ausführungen über den Einfluß von Milieu und Erziehung. Sehr selten stammen die großen Männer aus den untersten Schichten, ebenso selten aber auch aus den obersten — mit Ausnahme von England. Meist hatte der Vater schon ein ähnliches Streben wie der Sohn, der nun die Erfüllung desselben darstellt.

Die meisten großen Leistungen werden in früheren Lebensaltern verbracht. Oft tritt ein junger Mensch mit einer ganz hervorragenden Entdeckung hervor, der nichts Gleichwertiges mehr folgt, und sein ganzes Leben dient mehr oder weniger der näheren Ausführung dieser Ideen. Spätere Arbeiten enttäuschen meist. Das kann nach Ostwald nicht wundern, denn die große Jugendleistung erfordert so viel Energie, daß das Genie danach erschöpft ist. Meist läßt sich die hervorragende Begabung schon frühzeitig erkennen, und es gilt nun, sie nach Möglichkeit zu fördern. Das geschieht, und darin müssen wir Ostwald leider recht geben, nicht in der Schule, die im Gegenteil meist die Selbständigkeit des Denkens unterdrückt, anstatt sie zu fördern. Fast alle großen Männern waren schlechte Schüler und konnten es in der Schule nicht aushalten. Dazu kommt, daß die Schule den Menschen viel zu lange fesselt, daß er zu spät auf die Universtiät kommt. Meist lernt er aus Büchern viel mehr, und vor allem das, was ihn interessiert.

Die großen Männer lassen sich nach Ostwald in zwei Typen einteilen: die Klassiker und die Romantiker. Jene arbeiten langsam aber gründlich, haben meist nur ein Problem, das sie ihr ganzes Leben beschäftigt; sie können sich schwer zu einer Publikation entschließen, weil ihre Arbeit ihnen immer unvollkommen erscheint; sie haben meist am Lehren keine große Freude, und es wäre besser, ihnen Stellungen zu verschaffen, wo sie lediglich ihrer wissenschaftlichen Forschung leben können, ohne zu unterrichten. Sie leben meist still und abgeschlossen und haben für andere Dinge, oft sogar auch für ihre Familie, wenig übrig. Der Romantiker hingegen arbeitet schnell, er hat so viele Probleme, daß er immer das eine abschließen will, nur um sich dann dem anderen zuwenden zu können. Er ist ungemein anregend, hat Freude am Lehren, hat viele Schüler und viele Freunde. Es besteht aber bei ihm die Gefahr, daß er an der Oberfläche bleibt, weil ihn zu viel beschäftigt.

Hat der große Mann sein Werk geschaffen, so ist er damit noch lange nicht anerkannt, vielmehr hat er oft mit überaus großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Der Experimentator hat dabei einen großen Vorteil vor dem, der neue Theorien und Gedanken findet. Im allgemeinen aber läßt sich sagen, daß heute der große Mann sich leichter durchsetzt als in früheren Jahrhunderten. Eine Förderung großer Männer kommt im wesentlichen nur im Alter zwischen 13 und 16 Jahren in Betracht, später sind schon zu viel Energien im Kampfe ums Dasein verbraucht, als daß die Aussicht auf Erfolg noch allzu groß wäre.

Im Schlußabschnitt stellt Ostwald die Kennzeichen außergewöhnlicher wissenschaftlicher Begabung im Alter von 13—16 Jahren zusammen, und zwar führt er hier an: Frühreife, das Hinausstreben über die Schule, weil das dort Gebotene nicht genügt, sondern in Verbindung mit dem ganzen Schulbetrieb zu Konflikten führt. Der Knabe beschäftigt sich einseitig, aber sehr intensiv mit seinem Lieblings-

gegenstand, er experimentiert, zeigt deutlich eine schöpferische Begabung und weiß oft andere zu ähnlicher Betätigung anzuregen. Er weiß sich Bücher zu beschaffen, um seine Wißbegierde zu befriedigen; oft hat er einen älteren Freund, der ihn unterstützt und fördert. Er wünscht vor allem, auf seinem Interessengebiet frei arbeiten zu können. Meist findet er bei seinen Genossen irgendwelche Beachtung, sei es, daß sie ihn verspotten, sei es, daß sie ihm besondere Achtung bezeugen.

Was bei der Untersuchung von Ostwald auffällt, ist die Einseitigkeit, mit der er die Naturwissenschaften bevorzugt und überschätzt: große Männer hat es auf allen anderen Gebieten ebenso gegeben und seine Folgerungen gelten nicht so allgemein für diese, insbesondere hat doch auch die vielgeschmähte Schule — und ich möchte nochmals betonen, daß ich über ihre Reformbedürftigkeit mit Ostwald gleicher Ansicht bin — manchem die erste Anregung gegeben. Es kommt ja nicht allein auf die Schule an, sondern auf den Geist, der in ihr herrscht, und da muß man doch sagen, daß in den letzten Jahren vieles besser geworden ist. Auch die energetische Behandlung der großen Männer scheint mir nicht überall den Tatsachen gerecht zu werden und mehr ein äußerlicher Vergleich zu sein, als solcher freilich ist er nicht ohne Wert. Von größtem psychologischen Interesse sind die Lebensgegeschichten, zu denen der Verfasser viel Material verarbeitet hat. Im ganzen genommen bietet das Werk nach wie vor viele Anregungen und wird auch in der neuen Auflage seine Wirkung nicht verfehlen, zumal der Verfasser die Gabe einer klaren, anschaulichen Darstellung besitzt.

Erich Stern, Gießen.

Beiträge zur Psychologie des Krieges: Psychographie des Kriegers von Paul Plaut. Beiträge zur Psychologie der Furcht im Kriege von Walter Ludwig. Zur Psychologie der Todesahnungen von E. Schichte. (Beiheft 21 zur Zeitschrift für angewandte Psychologie.) Leipzig, Joh. Ambros. Barth, 1920. 178 S.

Bei der großen Kriegsliteratur ist es auffallend, daß so wenig streng genommen wissenschaftlich psychologische Untersuchungen existieren. Bei den meisten Schilderungen gehen Dichtung und Wahrheit durcheinander, und kaum eine sucht bewußt zu den seelischen Tatbeständen vorzudringen. Schwierig ist die psychologische Analyse des Krieges und des Kriegers, da es an einer geeigneten Methode und den richtigen Hilfsmitteln fehlt. Eine Analyse muß ausgehen vom Soldaten, der, wenn auch der Krieg ein allgemeines Erlebnis war, doch im Vordergrunde steht. Plaut benutzt zu seinen Untersuchungen teils eigene Beobachtungen, teils das vom Institut für angewandte Psychologie gesammelte psychographische Material. Die Untersuchung des Verfassers zerstört zahlreiche Vorurteile und Idealogien, die sich um den

Krieger gebildet haben. Das zeigt schon eine Analyse der Gefühle beim Kriegsausbruch. Das Vaterlandsgefühl ist meist nur eine unbewußte Verkleidung; im allgemeinen handelt es sich um einen Taumel, der sehr an Pathologisches erinnert. Die Begeisterung ist nichts anderes als eine psychische Krise. Tatsächliche Motive der Meldung zum Eintritt ins Heer sind Pflichtgefühl, Glaube an das Recht der deutschen Sache, Abenteuerlust, Haß, Bewußtsein der Notwendigkeit. Unter den psychophysischen Verschiebungen an der Front ist vor allem die völlige Umstellung der Emotionalität zu erwähnen. Besondere Eigenart weist das Gefühlserlebnis vor der Schlacht und bei der Feuertaufe auf. Im Gefecht ist der Soldat ein Massenindividuum. Mit der Gewöhnung an den Kampf tritt eine große Gleichgültigkeit ein, die Abstumpfung wird dann bewußt besonders herausgearbeitet, um die Aufregungen und Anstrengungen leichter ertragen zu können. Die Verwundung erzeugt auch Veränderungen des Seelenlebens. Das Seelenleben des Soldaten ist beherrscht von der inneren Bereitschaft, dem Bewußtsein, des Wollen-müssens. So wird der Soldat seines Körpers Herr; er lernt seine Sinne beherrschen und an die Besonderheiten des Feldlebens anpassen; sein Denken muß mit den Sinnesfunktionen zusammenarbeiten, während er dabei soviel wie möglich mechanisch handeln soll. Bei bewußter Besinnung schwindet die Selbstdisziplin. Eine ganz andere Psychologie wie der Bewegungskrieg hat der Stellungskampf. Sehr groß ist im allgemeinen das Schlafbedürfnis; Schlaf wird oft dem Essen vorgezogen; sehr groß ist das Verlangen nach Nikotin, weniger nach Alkohol. Die libido sexualis ist in der Regel gering. — Die Gefühlskomplexe, die den Soldaten beherrschen, gehen meist rasch vorüber, so auch die Begeisterung, der Haß und die Furcht. An die Stelle der Begeisterung tritt die Selbstverständlichkeit des „draußen-sein" und die Gleichgültigkeit; Mut und Tapferkeit wechseln ebenso ihr Aussehen. Jede Auszeichnung anderer empfindet der Soldat als eine Trennung; er glaubt, an des anderen Verdienst Anteil zu haben; Beförderung hebt den anderen nur heraus aus der Masse. Eine Gewohnheit, ein Beharrungswille stellt sich ein, ein innerer Protest gegen den Krieg. Vom Heldentod denkt der Soldat anders als sein Verherrlicher: er hat zwar Freundschaft mit dem Tode geschlossen, aber er will nicht sterben. Mitleid hat er nicht, gegen Tod und Töten ist er abgestumpft. An eine religiöse Neubelebung glaubt Plaut nicht. Das Gemeinschaftsleben steht unter dem Zeichen der Uniformität; Uniform ist die gemeinsame äußere Form, Verteidigung der gemeinsame Gedanke. Die Gefahr schließt zwar zusammen, aber doch immer nur vorübergehend. Kameradschaft ist nur berufliche Solidarität; jeder lebt und sorgt letzten Endes nur für sich. Ein Trieb zur Gleichheit ist rege; der Mehrbesitz des anderen wird nicht anerkannt. Daneben besteht eine Herrschsucht; sobald einer zu befehlen hat, verlangt er Gehorsam und Abstand. Zwischen Offizier und Mann gibt es keine Gemeinschaft; hinter der

Front will jeder Vorgesetzte respektiert werden. Auch in der Front gibt es genau wie in der Heimat einen Streikgedanken, der aber durch die Disziplin unterdrückt wird. Die Kritik kommt aber immer wieder auf. Der Krieg wird als verlorene Lebenszeit angesehen, und da jeder die gleichen Pflichten zu erfüllen hat, so verlangen auch alle die gleichen Rechte. Der Patriotismus ist Selbsterhaltungstrieb, Egoismus. Das Gemeinschaftsleben dokumentiert sich als eine Zusammenfassung aller psychischen und physischen Kräfte nach einem gleichmäßigen Ziel hin; die Sonderinteressen verschwinden. Alles gruppiert sich um den Gedanken, daß der Krieg nur eine Zeitpflicht sei, und um die Heimat. Das individuelle Moment geht überhaupt immer mehr und mehr unter; das zeigt sich auch im ganzen Geistesleben. Auch dieses ist abgestumpft und läßt, wie das Leben überhaupt, die Kultur vermissen. Im Anhang zu diesen Untersuchungen ist das psychographische Schema von Lipmann und Stern wiedergegeben.

Der zweite Aufsatz von Ludwig über die Furcht im Kriege weist Ergebnisse auf, die zu den genannten vielfach in Widerspruch stehen. Verwertet wurden Selbstbeobachtungen, Fremdbeobachtungen und Aussagen anderer. Diese erhielt Verf. in Form von Aufsätzen. Über die Entstehung des Furchterlebnisses erfahren wir, daß Qualität und Intensität sowie Besonderheit des zeitlichen Auftretens von Sinnesreizen eine Ursache abgeben; dazu kommen die durch die Sinneserlebnisse aktivierten Vorstellungen, z. B. beim Anblick von Leichen oder von Blut. Von besonderer Bedeutung sind die Haltungs- und Bewegungsempfindungen; die gebückte Haltung, wie sie im Stollen und im Graben oft eingenommen werden muß, gibt häufig zur Furcht Veranlassung, weiterhin der Schmerz. Oft kombinieren sich verschiedene dieser Momente. Verf. unterscheidet zwischen erworbener (Erfahrungs-) und angeborener (Erb)furcht. Das Ungewohnte, Unheimliche wird furchterregend, die Wahrscheinlichkeit der Gefahr ebenfalls. Oft besteht nur Furcht, ohne einen eigentlichen Inhalt. Die verschiedenen Formen des Kampfes, der Beschießung lösen ganz verschiedene Furchterlebnisse aus. Die Furcht äußert sich in erster Linie in Veränderungen der Muskeln und Gefäße; jede Furcht ist eine Erschütterung des Ichgefühls. Überwunden wird die Furcht durch Neugier, soziale Emotionen, Kampfemotionen, Gleichgültigkeit, Disziplin, Gefühl der Aktivität und Passivität, Humor, Alkohol, Patriotismus, Heimatserinnerungen, Pflicht- und Ehrgefühl, Glaube, es könne einem nichts geschehen, Fatalismus, religiöse Regungen. Jede Verscheuchung der Furcht bedeutet die Wiederherstellung des Ichgefühls.

Der dritte Aufsatz von Schiche zeigt, daß einmal vorhandene Todesahnungen nachteilig auf den, der sie hegt, wirken, indem sie seine allgemeine Aufmerksamkeit in der Vermeidung von Gefahren herabsetzen. Erich Stern, Gießen.

Herwagen, Karl, Der Siebenjährige. Versuch einer Gefühls- und Vorstellungstypik und ihre Anwendung auf den Gesinnungsunterricht. Mit 3 Abbildungen. Beiheft 22 zur Zeitschrift für angewandte Psychologie. Leipzig, Joh. Ambros. Barth, 1920. 92 S.

Gesinnungsunterricht ist für den Verfasser Religionsunterricht, und im wesentlichen handelt es sich bei seiner Untersuchung um die Erforschung der Einstellung des Kindes den religiösen Stoffen gegenüber; nur auf Grund einer solchen Kenntnis läßt sich der Unterricht in einer dem Kinde angemessenen Weise durchführen. Auf dem Wege des Experimentes wird man hier wie bei ähnlicher Fragestellung nicht weiter kommen, nur die Beobachtung des Kindes im Unterricht kann uns den gewünschten Aufschluß verschaffen. Die Knaben im siebenten Lebensjahr stehen schon jenseits der eigentlichen Märchenzeit, für sie hat die Wirklichkeit bereits einen ganz besonderen Reiz; es ist die Entdeckerzeit des Kindes. Die Natur zieht es an, und zwar besonders das Tier, es verlangt nach Abwechslung, nach immer Neuem; daher auch sein Interesse an der Handlung, hinter der alles Zuständliche zurücktritt. Der Knabe hat Freude an Kampf und Abenteuer; er ist Egoist, der rücksichtslos auch die Lüge in seinen Dienst stellt, wo er Vorteile durch sie erhofft. Allerdings zeigt die Lüge ganz verschiedene Formen, und die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge ist oft keine sehr scharfe. An antisozialen Strebungen treten vor allem Neid und Haß schon frühzeitig auf. Der Neid und die Eifersucht erstrecken sich dabei nicht auf Begabung oder Körperschönheit, sondern auf mehr äußere Dinge. Neid tritt meistens als Folge ungerechter Beurteilung oder von gekränktem kindlichen Ehrgefühl auf. Sehr stark bei dem Kinde ist in der Regel das Rechtsgefühl entwickelt. Für die Elternliebe hat das Kind selten das richtige Verständnis, wie es altruistischen Strebungen überhaupt etwas fremd gegenüber steht. Auch die Geschwisterliebe zeigt einen oberflächlichen Charakter, insbesondere steht der Knabe zu ältern Geschwistern oft in einem etwas gespannten Verhältnis. Das Gefühl des Grauens und der Furcht vor plötzlich auftretenden unheimlichen und neuartigen Erscheinungen ist sehr stark, besonders dann, wenn das Kind als Urheber ein Wesen denkt, das an und für sich schon unheimlich ist. Wir dürfen das Gemüt des Knaben nicht mit schädigenden phantastischen Gebilden erfüllen. Der Tod macht auf die Kinder in der Regel wenig Eindruck. Die stärksten Furchtgefühle knüpfen sich an erwartetes dem Kinde selbst drohendes Unheil. Von Gott hat das Kind nur ganz verschwommene Vorstellungen; meist wird Gott personifiziert; die Kinder wissen aber meist doch, daß ihre phantasiemäßige Vorstellung von Gott der Wirklichkeit nicht entspricht. Ihr religiöses Bedürfnis ist in der Regel nicht besonders stark ausgeprägt; religiöse Gedanken gewinnen nur selten Motivstärke. Die Person Christi ist dem Kinde noch nicht zugänglich.

Bei dem siebenjährigen Knaben, mit dem sich die vorliegende Untersuchung beschäftigt, findet sich ein starkes Überwiegen des Gefühles über alles Begrifflich-Verstandesmäßige, die Phantasie beherrscht ihn. Er befindet sich gleichsam auf einer Zwischenstufe zwischen Märchen- und Realitätszeit. Alles überträgt der Knabe in seine Welt, Örtlichkeiten, Personen usw. denkt er stets unter Bilde von Bekanntem. Gerade mit Rücksicht auf die Stärke seiner Gefühle darf, will man ihn nicht zu wirklichkeitsfremder Sentimentalität erziehen, seine Phantasie nicht zu sehr mit starken Gefühlserlebnissen belastet werden. Einzelne Phasen einer Geschichte sucht der Knabe möglichst auf einen Ort zusammenzudrängen, was gleichzeitig zur zeitlichen Einheit führt; dem muß unsere Darstellung Rechnung tragen; zwischen Haupt- und Nebenhandlung vermag es nicht zu unterscheiden. All diese Momente hat der Unterricht zu berücksichtigen. Verf. gibt noch mannigfache methodische Anregungen über die Darstellung des Stoffes im Religionsunterricht. Erich Stern. Gießen.

Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science during the first centuries of our Era. New York. Mac Millan Company. 1923.

In zwei starken Bänden entrollt der Verfasser Dr. Thorndike, Geschichtsprofessor an der Western Reserve University, der schon eine Geschichte Europas im Mittelalter herausgegeben hat, eine Darstellung der Magie und Zauberei von den erreichbar ältesten Anfängen bis zum 13. Jahrhundert und bewährt auf den fast 2000 Seiten des Werks eine umfassende, weitverzweigte Gelehrsamkeit. Er hebt mit dem alten Orient an und verweilt dann mit besonderer Ausführlichkeit beim 12. und 13. Jahrhundert, denen er ganz spezielle Studien gewidmet hat. Hier fehlt es noch an Vorarbeiten, und der Verfasser hat sich durch eingehende Handschriftenstudien mühsam einen Weg durch das Dickicht bahnen müssen. Sein Gedanke ist die Geschichte der Zauberei mit der der experimentellen Naturwissenschaft zu verbinden, da beide aufeinander angewiesen seien. Die Hälfte des ersten Bandes etwa gehört dem Altertum, wo bei Plinius, Galen, Plutarch, Apuleius usw. länger verweilt wird; dann folgt bald die christliche Zeit, wo Thorndike nun ganz zu Haus ist und aus dem Vollen schöpft. Albertus Magnus und Roger Baco erfreuen sich besonderer Gunst des Autors. Unendlich wichtig sind solche Forschungen vom allgemein philosophischen und kulturgeschichtlichen Standpunkt, wenn sie uns Männer wie Albertus Magnus etwa im Zauberwahn seiner Zeit befangen sehen lassen und so dartun, wie alter geflissentlich konservierter Aberglaube nur ganz schwer und langsam aus den Köpfen selbst der Intellektuellen verschwindet. Gerade das tut uns heut so not, auf die Tatsache hinzuweisen, wie Geschichte letzten Endes nichts ist als langsame Bekämpfung alles Schmarotzertums, das der Menschheit aufsitzt, und alles durch ihn bedingten, von ihm

genährten und gehegten Irrwahns, der die befreiende Aufklärung hintanhält. In diesem Sinn muß auch das Thorndikesche Werk in ganz allgemeiner Beziehung freudig begrüßt werden; sein wissenschaftlicher Wert im einzelnen kann nur von ganz wenigen genauen Kennern des mittelalterlichen Kulturlebens kontrolliert werden; man hat jedenfalls den Eindruck einer stupenden Gelehrsamkeit. Mit den Zeitläuften mag es zusammenhängen, daß der Amerikaner die deutsche Forschung nicht mehr in so bevorzugender Weise heranzieht, wie das bei ausländischer Wissenschaft vor dem Kriege der Fall war; von einem Boykott ist aber keine Rede. Die musterhafte Ausstattung der beiden Bände erregt unseren wehmütigen Neid; unsere wissenschaftlichen Werke sehen äußerlich anders aus, allerdings nur äußerlich. Reiche Indices und Literaturangaben sorgen für die Brauchbarkeit des schönen Werkes.

C. Fries.

Die neue Schopenhauer-Ausgabe.

Nach siebenjähriger Pause ist jetzt ein neuer Band der im Verlage von R. Piper u. Co. G. m. b. H., München, herausgegebenen Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe erschienen. Bisher liegen vor:

Band I und II: Die Welt als Wille und Vorstellung. — Band III: Über den Satz vom Grunde (Originaltext der Doktordissertation 1813 und Ausgabe letzter Hand). Über den Willen in der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik. — Band IV und V: Parerga und Paralipomena. — Band VI: Kleine Schriften: Über das Sehen und die Farben — Theoria colorum — Balthasar Gracians Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit — Über die Verhunzung der deutschen Sprache u. a. — Band IX und X: Die Berliner philosophischen Vorlesungen. — Band XI und XII: Die Genesis des philosophischen Systems, enthaltend die unveröffentlichten Manuskripte Schopenhauers vor 1818 (Band XII erscheint 1923). — Band XIII: Sämtliche erreichbaren Briefe Schopenhauers nebst den wichtigsten Briefen an ihn (erscheint im Herbst 1923).

Es werden also Ende 1923 von den vierzehn Bänden der Ausgabe elf vorliegen und die Vorarbeiten für die letzten drei Bände, die die Sammlung abschließen, sind gleichfalls bereits weit gediehen. Es sind dies die Bände VII und VIII, enthaltend die Paralipomena des Nachlasses, den vollständigen Abdruck der Manuskriptbücher in der chronologischen Reihenfolge, sowie Band XIV, der alle persönlichen Dokumente, Porträts usw., sowie einen Index der Zitate und das gesamte Sach- und Namenregister bringen wird.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Die Pansophie. München, O. W. Barth.

Bauer, Hans. Von der Ehe. Halle, Max Niemeyer.

Beling, Prof., Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie. Augsburg, Dr. B. Filser.

— Revolution und Recht. Augsburg, Dr. B. Filser.

Beucker, H., Die Entscheidungsschlacht des europäischen Krieges am Birkenbaum. Dortmund, Fr. W. Ruhfuß.

Bopp, Prof. Dr. L., Moderne Psychoanalyse. Kempten, Kösel u. Pustet.

von Bressendorff, O., Der Maya-Kult die Verkörperung der atlant. Religion. München, O. W. Barth.

Welt-Erkenntnis. Von Wm. Daumar. Berlin, Konrad Grethleins Verlag.

Deter, Chr. Joh., Abriß der Geschichte der Philosophie. Berlin, Dr. W. Rothschild.

Deussen, P., A. Schopenhauer. München, Piper u. Co.

Faßbender, Martin, Wollen, eine königliche Kunst. Freiburg, Herder.

Fröbes, Jos., Lehrbuch der experimentellen Psychologie, Bd. I. Freiburg, Herder.

Freyer, H., Prometheus. Jena, E. Diederichs.

Glondys, Dr. V., Einführung in die Erkenntnistheorie. Wien, W. Braumüller.

Gutmann, W., Psychomechanik. Wien, H. Heller u. Cie.

Hartmann, N., Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil. Berlin, W. de Gruyter u. Co.

Hessen, Joh., Augustinus vom seligen Leben. Leipzig, F. Meiner.

Hirt, Dr. W., Ein neuer Weg zur Erforschung der Seele. München, Ernst Reinhardt.

Hönigswald, Rich., Die Philosophie von der Renaissance bis Kant. Berlin, W. de Gruyter u. Co.

Howald, Ernst, Die Briefe Platons. Zürich, Verlag Seldoyla.

Kroh, Dr. Oswald, Subjektive Anschauungsbilder bei Jugendlichen. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.

Lehmen, Alfons, Lehrbuch der Philosophie. Freiburg, Herder u. Co.

Ligg, Dr. phil. Herm., Antiphons zweite Tetralogie und die Schuldfrage des Oedipus. Bern.

Lindworsky, J., Umrißskizze zu einer theoretischen Psychologie. Leipzig, J. A. Barth.

Moog, Dr., Grundfragen der Pädagogik. Osterwieck, A. W. Zickfeldt.

Müller, G. E., Komplextheorie und Gestalttheorie. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.

Müller-Freienfels, Die Philosophie der Individualität. Leipzig, F. Meiner.

Ordinans, Die Welt als Subjekt—Objekt. Berlin, Konrad Grethlein's Verlag.

Otto, Dr. W., Die Manen. Berlin, J. Springer.

Rauschenberger, Dr. W., Das philosophische Genie und seine Rasseabstammung. Frankfurt a. M., Selbstverlag.

— Das Talent und das Genie. Frankfurt a. M., Selbstverlag.

Roretz, Dr. K., Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen Wien, Alfred Hölder.

Selz, Otto, Oswald Külpe. Leipzig, S. Hirzel.

Stein, Prof. Dr. L., Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Stuttgart, F. Enke.

Tillich, Dr. Paul, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.

von Walther, Hanns, Die Bücherei eines Deutschen. Berlin, Der Weiße Ritter.

Wittmann, Michael, Max Scheler als Ethiker. Düsseldorf, L. Schwann.

Wundt, W., Psychologische Studien. Leipzig, E. Reinecke.

B. Englische Literatur.

The Monist. London, The Open Court Publishing Co.

C. Französische Literatur.

Giraud, Victor, Discours sur les Pensées de M. Pascal. Paris, Editions Bossard.

Maréchal, J. M., Le Point de Départ de la Métaphysique. La Critique de Kant. Paris, F. Alcan.

Méditch, Ph., La Théorie de l'Intelligence chez Schopenhauer. Paris, Librairie Félix Alcan.

D. Italienische Literatur.

Abbaguano, Nicola, Le Sorgenti Irrazionali del Pensiero. Napoli, Editrice Francesco Perrella.

Perticone, Giacomo, L'Eredità del Mondo Antico Nella Filosofia Politica. Torino, G. B. Paravia u. Co.

— La Filosofia di Giorgio Simmel. Torino, G. B. Paravia u. Co.

Tissi, Silvio, La Tragedia di Un'x. Milano, „Audace", Casa Editrice Italiana.

Gedruckt bei A. W. Hayn's Erben, Potsdam

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

XXXVI. Band, 3. und 4. Heft.

VII.

Gesetze oder Tendenzen der Geschichte.

Von

Ludwig Stein.

I.

Jede geschichtliche Voraussage setzt eine gewisse Gleichförmigkeit im Ablauf von Geschehnissen voraus. Sie ist ein Analogieschluß von den Beobachtungen vergangener Ereignisreihen, welche übereinstimmende Merkmale aufweisen, auf kommende. Das Erwartungsgefühl, auf welches jede Voraussage sich letzten Endes gründet, setzt stillschweigend voraus, daß die bisher erfahrenen Gleichförmigkeiten in der Beobachtung einer Erlebnisreihe oder eines Tatsachenkomplexes auch für die Zukunft maßgebend seien. Die künftig eintretenden Ereignisse müssen nach dem Kausalgesetz den vorangegangenen gleichen, wenn und wofern die Bedingungen, welche den beobachteten Symptomenkomplex konstituieren, dieselben sind. Von einem Gesetz des Geschehens erwarten, ja verlangen wir, daß sich bestimmte Folgen überall und jederzeit einstellen, wenn die physikalischen Ursachen oder die logischen Gründe — Realgrund und Erkenntnisgrund — genau dieselben sind. Deshalb habe ich in meiner „Einführung in die Soziologie", Rösl & Co., München 1921, und in der vierten Auflage meiner „Soziale Frage im Lichte der Philosophie", Enke, Stuttgart 1923, nur von Tendenzen der Geschichte gesprochen.

Diese Unbedingtheit der Voraussage des Kommenden ist nun aber der politischen oder geschichtlichen Prognose ebenso versagt

wie der medizinischen oder meteorologischen. Denn die der Voraussage zugrunde liegenden Anhaltspunkte sind nicht so sehr Tatsachen, die als solche direkt bewertet werden, als vielmehr Symptome, d. h. Tatsachen, die erst subjektive Beurteilungen und Deutungen ganzer, an sich nicht erkennbarer Tatsachenkomplexe sich verwenden lassen. Von Mond- oder Sonnenfinsternissen gibt es keine Prognosen, sondern exakte Berechnungen mit genauer Angabe der Sekunde, in welcher sie eintreten werden. Die astronomische Gewißheit tritt mit dem Erwartungsgefühl von hundert Prozent der Zuversicht auf, weil in der ganzen bisherigen Erfahrung noch kein Fall beobachtet worden ist, der die exakten Berechnungen der Astronomen Lügen gestraft hätte.

Wir haben es nur mit einer Welt zu tun, die uns räumlich in drei Dimensionen, zeitlich in absehbarer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, kausal in strenger Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens gegeben ist. Was jenseits ihrer liegt, ist nicht mehr Gegenstand des Wissens, ja nicht einmal der wissenschaftlich zulässigen Hypothese, sondern Sache des Glaubens. Wir kennen nur zwei wissenschaftlich zulässige und logisch zulängliche Formen der Voraussage des Kommenden: astronomische Sicherheit mit dem Erwartungsgefühl von hundert Prozent des Eintreffens unserer Voraussage und problematische Urteile mit hypothetischer Gewißheit auf Grund der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Dort wird die Zukunft vorausberechnet, weil man es mit nackten Tatsachen zu tun hat, deren Ablauf mit unbedingter, mechanisch-kausaler Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit vorausbestimmt werden kann; in den historischen Wissenschaften hingegen wird sie nur vorausgesagt, weil man es nicht mit den Tatsachen selbst, sondern mit der Deutung von Tatsachen zu tun hat, wobei der subjektive Faktor der Beurteilung schon unversehens eingeschlichen ist, so daß die Voraussage des Kommenden sich nicht mehr auf die unmittelbaren Tatsachen selbst, sondern nur auf beurteilte Tatsachen, d. h. ganze Symptomenkomplexe, stützt.

Die Voraussagen der Geschichte beanspruchen niemals kategorische, sondern nur hypothetische Gültigkeit, wie sie die Wahrscheinlichkeitsrechnung gewährleistet. Die Aussage $2 \times 2 = 4$ ist eine von jeder geschichtlichen Bedingung unabhängige, also zeitlose Wahrheit, die auch dann ihre logische Gültigkeit behält, wenn der

Weltuntergang, wie ihn die Apokalyptiker künden, eintreten sollte; aber die geschichtlichen Voraussagen, wie sie die Propheten des Alten Bundes oder die genialen Politiker der letzten Jahrhunderte aufgestellt haben, gehen zuweilen in die Irre, wenn sie nicht ein vaticinium ex eventu darstellen. Berühmte Beispiele falscher politischer Prognosen genialer Politiker, wie Napoleon, Pitt und Bismarck, hat v. Holtzendorff in seinen „Prinzipien der Politik" (1869, S. 330) zusammengestellt.

Sind nun politische oder geschichtliche Voraussagen wissenschaftlich wertlos oder geschichtlich belanglos, weil sich ergeben hat, daß auch die höchstgewerteten Staatsmänner in ihrer Voraussage des Kommenden gefehlt haben? Das ist gleichbedeutend mit der Frage: Sollen wir nur kategorische Aussagen oder apodiktische Urteile abgeben? Ein allwissendes Götterauge, das im Besitze der Laplaceschen Weltformel wäre, mag dieses Ideal der Sicherheit erreichen. Wir armseligen Stümper, denen intuitives Erkennen oder intellektuelle Anschauung versagt und nur diskursives Denken vergönnt ist, können schon von Glück sagen, wenn wir neben den mathematisch-logischen Wahrheiten, den vérités éternelles, deren Gegenteil logisch undenkbar ist, noch Wahrheiten zweiten Grades, die physikalisch-chemischen, vor uns haben, deren Gegenteil zwar logisch denkbar, aber durch die bisherige Erfahrung ausgeschlossen ist. Die geschichtliche Wahrheit hingegen verhält sich zur physikalischen etwa so wie die grammatische Regel zum phonetischen Gesetz oder den Gesetzen des Lautwandels. Soziologie ist somit eine Art Grammatik der Geschichte. Die beiden ersteren, Mathematik und beschreibende wie theoretische Naturwissenschaften, haben es entweder mit logischen Denkgesetzen von ausnahmsloser Geltung zu tun, deren Gegenteil einen logischen Widerspruch in sich schlösse — so die Mathematik, oder mit Verallgemeinerungen von Erfahrungen, denen diese noch nie widersprochen hat: so Physik und Chemie, aber auch die beschreibenden Naturwissenschaften. Daneben gibt es eine dritte Gruppe von Wahrheiten, denen die geschichtliche Erfahrung in einzelnen Ausnahmefällen wohl widersprochen hat, wie Demographie, Moralstatistik, Massenpsychologie, endlich und besonders der geschichtliche Rhythmus in großen Gleichförmigkeiten uns zeigt, die aber gleichwohl eine gewisse Konstanz in der Übereinstimmung von menschlichen Gruppenhandlungen auf-

zeigen. Das nennen wir geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Hier kann überall nicht von Gesetzen, sondern im günstigsten Falle von Regeln wie in der Grammatik und Tendenzen wie in der Geschichte die Rede sein. In der Geschichte hat das Irrationale, das Zufällige, das Kompossible (Leibniz, Boutroux) seinen Platz. Denn hier sind weder logische Denkgesetze noch physikalische Naturgesetze die ausschließlichen Bestimmungsgründe menschlichen Handelns, sondern es dreht sich hier um Zwecke, die nach Motiven sich in Handlungen umsetzen. Deshalb kann es in der Politik, die es mit annähernder Abschätzung menschlicher Gruppenhandlungen zu tun hat, niemals astronomische Sicherheit der Voraussage geben. Die Vermutungswerte der politisch-geschichtlichen Wahrheiten können vielleicht bis zum Wahrscheinlichkeitsgrad von neunzig Prozent des Erwartungsgefühls für die Gültigkeit der Voraussage gesteigert werden, aber sie können nie die unbedingte Sicherheit von hundert Prozent erreichen. Die politisch-geschichtliche Aussage kann daher immer nur ein problematisches Urteil abgeben, aber niemals eine apodiktische Aussage machen.

Von apodiktischen Aussagen, die letzten Endes auf den Satz der Identität rekurrieren, kann der wissenschaftliche Mensch nicht leben. Das Newtonsche „hypotheses non fingo" hat er selbst nicht folgerichtig festhalten können. Ohne Analogieschlüsse und auf diese gegründete Hypothesenbildungen und problematische Urteile hätte die Wissenschaft, wie Mach in „Erkenntnis und Irrtum" schön gezeigt hat, keine Fortschritte gemacht. Sicherlich sind wissenschaftliche Hypothesen von der Wahrheit noch recht weit entfernt, aber sie sind ihre unentbehrlichen Schrittmacher und Pioniere. Gar manches wissenschaftliche Urteil, das wir heute kategorisch abgeben, war jahrhundertelang problematisch. So war z. B. das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes oder der Energie von Haus aus ein problematisches Urteil, solange die Stoiker und ihre älteren Vorläufer es nur auf Grund von Analogieschlüssen behauptet haben. Aber es verwandelte sich in ein kategorisches Urteil, als Lavoisier mit der Wage in der Hand oder Robert Mayer und Helmholtz mit strengen Beweisen seine Gültigkeit demonstriert haben. Der Weg der Wissenschaft geht allüberall von der sinnlichen Anschauung, die uns nur die Gewißheit der Wirklichkeit verbürgt, durch die problematischen Urteile hinauf zu den ewigen Wahrheiten in Mathe-

matik und Logik, die eine apodiktische Aussage gestatten (so muß es sein, anders kann es nicht sein). Prognosen sind, logisch gefaßt, nichts anderes als problematische Urteile, d. h. logisch berechtigte Hypothesen über das Kommende. Das eigentliche Problem ist das Futurum. Dieses Futurum kann die Form einer Meinung (δόξα), einer Überzeugung (πίστις) oder endlich die unbedingter Zuverlässigkeit (ἀλήθεια) annehmen. Der Mathematiker, der mit ewigen, d. h. zeitlosen Wahrheiten operiert, hat es am leichtesten und sichersten, das Kommende vorauszuberechnen; denn da seine Urteile zeitlos gelten, verschwindet der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft. Der Physiker, der sich bei seinem nomothetischen (gesetzbildenden) Verfahren darauf berufen kann, daß die bisherige Erfahrung dem von ihm formulierten Gesetz, das ja nur generalisierte Erfahrung ist, noch niemals widersprochen hat, stellt das Futurum, das kommende Geschehen, auf Grund der unbedingten Regelmäßigkeit des vergangenen gleichartigen Geschehens fest. Daher die Sicherheit der astronomischen Berechnungen. Die Bürgschaft des Futurums liegt hier in der strengen Gesetzmäßigkeit des Perfektums. Weder Mathematiker also noch Physiker bieten uns problematische Urteile über das Futurum. An den Pythagoreischen Lehrsatz oder an eine Sonnenfinsternis glaubt man nicht; das weiß man. Daran ändert die Relativitätstheorie Einsteins nach ihrem logischen Geltungswert nichts, wie Ernst Cassirer dargetan hat. Wo also apodiktische Aussagen oder kategorische Urteile zulässig sind, da ist das Futurum unbedingt gesichert, sei es denknotwendig, wie in der Mathematik, sei es erfahrungsnotwendig, wie in der Physik. Nicht so beim problematischen Urteil. Hier hat die Voraussage nur einen hohen Vermutungswert, der freilich nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung annähernd bestimmt werden kann. Immerhin nur annähernd. Der Zweifel — Zufall genannt — findet daher beim problematischen Urteil ein Schlupfwinkelchen, wo er sich einnisten oder eine Spalte, durch die er sich hindurchschleichen kann. Mit dem unbedingten Wissen ist's zu Ende; das Glauben tritt an dessen Stelle.

In der Ursachenforschung handelt es sich um unwandelbares Wissen, in der Wertforschung um persönliche Überzeugungen. Die von Windelband stammende Gegenüberstellung von Ursachen-

forschung und Wertforschung[1]), welche Walter Haecker seinem Werke (Sammlung „Natur und Kunst" IX, 1907) durchweg zugrunde gelegt hat, erkenne ich als logisch zulässig und wissenschaftlich fruchtbar an. Auch die Unterscheidung von Seinsurteilen und Werturteilen (a. a. O. S. 57) besteht zu Recht. Beim Weltbild handelt es sich, nach Haecker, um ein Wissen, bei der Weltauffassung liegt letzthin ein Glaube, eine persönliche Überzeugung zugrunde. So sehr ich diesem Satze zustimme, so wenig vermag ich den Folgerungen Haeckers beizutreten, daß die Prognose der Ursachenforschung und nicht der Wertforschung angehört. In der Nebeneinanderstellung von Diagnose und Prognose ist Haecker selbst in den von ihm (S. 60) gerügten Fehler verfallen, Werturteile aus Seinsurteilen abzuleiten. Mit der Diagnose, heißt es (S. 62, ausführlicher S. 258 gegen Spencer und mich polemisierend), kann eine Prognose verbunden werden; es kann gezeigt werden, was auf Grund jener Allgemeinbegriffe über den mutmaßlichen ferneren geschichtlichen Verlauf gesagt werden kann für den Fall, daß dieser Verlauf sich selbst überlassen bliebe. Hier steckt der Denkfehler Haeckers. Von einem sich selbst überlassenen Kausalverlauf in der Geschichte kann nicht gesprochen werden. Geschichtliche Voraussagen, welche sich auf menschliche Motive, nicht auf mechanische Ursachen stützen, gestatten kein Wissen, sondern nur einen Glauben.

Jeder Glaube ist ein Enkel des Aberglaubens. Und so kann auch die politische Voraussagekunst auf eine ehrwürdige Ahnenreihe von Aberglaubensformen zurückweisen. Bevor die „Alten" in den Krieg zogen oder irgendein gewichtiges, sei es privates, sei es öffentliches Unternehmen wagten, befragten sie das Orakel oder die „Alten und Weisen". Schon alte Spruchweisheit lautet: Weise ist derjenige, der das Kommende voraussieht. Daher das Ansehen der Traumdeuter und der Zeichendeuter. Später erstehen Propheten, welche politische Prognosen bis ans „Ende der Tage" aufstellen und Astrologen, welche aus der Konstellation der Gestirne die kommenden Ereignisse voraussagen. Noch Kepler mußte als Nachfolger Tychos de Brahe, als kaiserlicher Hofastronom,

[1]) Darüber neuerdings C. Bouglé, Leçon de Sociologie sur l'évolution des valeurs, Paris 1922, Alcan.

Wallenstein das Horoskop stellen. Und so sind denn der Aberglaubensformen der Zukunftsdeutung Legion. Aber ähnlich wie Fetischismus und Animismus vom Theismus abgelöst wurden, so münden alle Aberglaubensformen der Zukunftsdeutung in ein Zentrum ein: das Schicksal! — Der kirchliche Ausdruck des Schicksals ist der Vorsehungsglaube. In der griechischen Ἀνάγκη und Μοῖρα, im römischen Fatum, in der Präszienz und Providenz von Juden- und Christentum, im Kismet der Mohammedaner, im Nitschewo der Russen, kurz im allverbreiteten Vorsehungsglauben sind alle Aberglaubensformen der Zukunftsprojektion zu einer einzigen Glaubensform verdichtet, zum Attribut der Gottheit sublimiert, bis dann im philosophischen Determinismus der logisch berechtigte Kern dieser mythologischen Deutung der Zukunft herausgehülst wird. Und wie der Eingott alte Stammesgötter und Hausgötter entthronte, ebenso hat der zentrale Vorsehungsbegriff alle persönlichen und örtlichen Formen der Vorsehung — vom Orakel und Zeichendeuter an bis hinauf zu den Propheten und Astrologen — in sich aufgesogen, und an Stelle der persönlichen Erleuchtungen, Eingebungen, Inspirationen oder Visionen einzelner trat die Vorsehung.

Aber die Vorsehung selbst, die ursprünglich als „Schicksal" persönlich gedacht war — die εἱμαρμένη der Griechen, das Fatum der Römer — verflüchtigt sich schon in der griechischen Philosophie zur πρόνοια und in der jüdisch-christlichen Philosophie zu einem bloßen Attribut der Gottheit. Spinoza löst das persönliche Fatum ebenso wie das göttliche Attribut der Vorsehung und Allwissenheit in den strengen Determinismus auf, so daß sich bei ihm das einstmals persönlich gedachte Fatum in ein logisches Fatum verwandelt. Das persönliche „Schicksal" wird „Natur", und die „Natur" bei Spinoza verwandelt sich in der „harmonie préétablie" bei Leibniz in göttliche Allwissenheit und moralische Notwendigkeit. Seit Kant vollends sinkt auch dieses logische Fatum Leibniz' ebenso wie der ehernstrenge Determinismus Spinozas zu einer bloßen Funktion oder Kategorie (nach Fichte und Schopenhauer: Zentralkategorie) des Verstandes herab. Die Vorsehung herrscht jetzt nicht mehr als bindender Zwang über uns, sondern nur als menschliches Denkgesetz in uns. Ein weiter Weg fürwahr von Orakel und Zeichendeutertum bis zur Vorsehung, dem Determinismus und der Ent-

deckung Kants, daß die Kategorie der Kausalität es ist, die uns Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Aussagen verbürgt, während Hume und Einstein auch diese relativieren.

Dieselben Merkmale, die man früher der göttlichen Vorsehung zuerkannte — nämlich Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, also zeitlose Geltung — werden jetzt ins Subjekt verlegt, in die menschliche Gattungsvernunft projiziert, deren Denkformen — zuoberst die Denkform der Kausalität — konstitutive Gültigkeit für die ganze Natur beanspruchen. Naturgesetze verwandeln sich seit Kant und Schelling in Denkgesetze. Diese aber sind apriorische Ordnungsfunktionen, welche jede Erfahrung erst ermöglichen und bedingen. Das logische Fatum Spinozas wird seit Kant von außen nach innen verlegt, von der Natur in den Geist hineingedeutet. Weissagungen und Prophezeiungen vergangener Geschlechter verwandeln sich nach und nach in apriorische Ordnungsfunktionen des menschlichen Gattungsbewußtseins. Was von unseren Sinnen unter Nachprüfung unseres Verstandes in millionenförmiger Gleichartigkeit bisher beobachtet worden ist, legt uns die Gedankennötigung, den logischen Denkzwang auf, das Kommende nach dem Schema des Vergangenen zu deuten. Nicht andere also — seien es Propheten oder Genies — deuten es uns, sondern wir deuten es uns selbst. Heraklit sagt schon vorahnend: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (Frag. 119, Diels): Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott. Die menschliche Gattungserfahrung, welche in jedem Individuum dieselben Verknüpfungs- und Denkformen (Kategorien) gezeitigt hat, deutet mit Zuhilfenahme der Wissenschaft dem denkenden Individuum auf Grund seiner Ordnungsprinzipien oder Kategorien, vornehmlich der Kategorie der Kausalität, den universellen Weltzusammenhang. Besäßen wir diese vermittels der Kategorien uns gewährleistete Einheitsdeutung nicht, so wäre die Welt für uns kein geschlossenes System, kein einheitliches Universum oder ein Kosmos, sondern ein Wirrsal isolierter Eindrucksatome, ein Tummelplatz anarchischer Willkür, kurz ein Chaos.

Gibt es nun Ordnungsprinzipien, welche uns den Sinn der Geschichte ebenso klar und durchsichtig deuten, wie uns die logischen Kategorien an der Hand der Astrophysik den Sinn der Natur enthüllen? Gibt es „Kategorien der Geschichte", wie es eine „Mathematik der Natur" gibt? Läßt sich der Geschichtsprozeß denselben

Ordnungsprinzipien unterwerfen wie der Naturprozeß, so daß die Geschichte nur ein Ausschnitt, ein Spezialfall des universellen Weltgeschehens wäre? Das ist der Standpunkt der Naturalisten (Machiavelli, Hobbes, Holbachs „System der Natur") und der Milieutheoretiker (Taine, Buckle, Gumplowicz). Die Evolutionisten aus der Schule Herders hingegen und die organische Geschichtsauffassung derer um Schelling stellen dem Kausalgesetz der Naturalisten das historische Zweckgesetz entgegen. Am entgegengesetzten Ende steht Schopenhauer, der im Prozeß der Geschichte weder Plan noch Sinn zu entdecken vermag. Dort also herrscht in der Geschichte strenge, eherne Gesetzmäßigkeit oder sinnvolle Zweckmäßigkeit, hier blöder, blinder, täppischer Zufall. Von einer Politik als Wissenschaft könnte daher weder nach der einen noch der anderen Lehre die Rede sein. Denn gälten in der Geschichte strenge Gesetze, dann gäbe es feste Berechnungen des Kommenden, die ein Wissen bedeuten, also keine Voraussagen gestatten, die nur ein Glauben beanspruchen. Wäre umgekehrt der König Zufall Herr und Meister der Geschichte, dann entzöge sie sich aller Voraussage, und eine politische Voraussage hätte alsdann keinen größeren Wert als Handliniendeutung, Wahrsagekunst, Kartenschlagen oder Horoskopstellen. Denn Wissenschaft heißt immer, wie Comte die Philosophie definiert: savoir pour prévoir. Hier setzt die Soziologie der Geschichte ein.

Bevor wir jedoch in das heute mit fieberhaftem Eifer bestrittene Problem und seine Lösung eintreten, möchten wir ein bedeutsames Wort Schellings zu vorläufiger Orientierung voranschicken (System des transzendentalen Idealismus, 1800, S. 430): „Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genötigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne und selbst wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser eine Ent-

wicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollen."

Diese Schellingsche Fassung des Problems, wie die Gleichförmigkeit menschlicher Gruppenhandlungen ungeachtet aller individuellen Verschiedenheit zu begreifen sei, stellt nur eine vertiefende Weiterführung der Kantischen Problemstellung dar (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784): „Wie ist es möglich, daß bei der anscheinenden Freiheit der Willensimpulse und Handlungen der einzelnen Menschen doch im ganzen ein regelmäßiger Gang der Weltgeschichte besteht?" Die Antwort Kants lautet bekanntlich: Diese Möglichkeit der Uniformierung des Gesamtwillens ist nur durch den Staat gegeben. Danach vollzieht die Geschichte der Menschheit den verborgenen Plan der Natur, die eine vollkommene Staatsverfassung anstrebt, in welcher die Menschheit ihre latenten Kräfte entfalten kann. Es ist dies jene teleologische Geschichtsauffassung, welche auch die führenden Systeme von Schiller, Fichte und Hegel beherrscht und die sich in die knappe Formel bannen läßt: Nicht Kausalgesetze, sondern Zweckgesetze beherrschen den Prozeß der Geschichte. Der regelmäßige Gang der Weltgeschichte erklärt sich nach Kant daraus, daß die Menschen sich freiwillig, um nicht im fessellosen Kampf der Interessen zugrunde zu gehen, den Zwang auferlegen, sich einer Staatsordnung und ihren Gesetzen unterzuordnen, wodurch zugleich die größtmögliche Freiheit des Einzelnen neben und mit der notwendigen Regelmäßigkeit des Ganzen bestehen kann. Im wesentlichen stimmt der logische Evolutionist Hegel mit seiner Lehre vom „objektiven Geist" und seiner berühmten Formel von der Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" mit dem Kantischen Grundgedanken ebenso überein wie der biologische Evolutionist Herbert Spencer, der die Freiheit aller als den Sinn der Geschichte begreift.

An der Konformität menschlicher Gruppenhandlungen, wie Demographie und Statistik sie aufgedeckt haben, wird im Ernste nicht gezweifelt. Nur über die Gründe dieser Übereinstimmung herrscht Streit. Die Idealisten leiten diese Übereinstimmung von Ideen ab, denen sie konstitutiven Charakter für die Geschichte zusprechen, die Naturalisten führen diese Übereinstimmung auf die Interessen zurück, sei es auf das Interesse der Selbsterhaltung

(Mandeville, Helvetius, Ratzenhofer), sei es auf das des Klassenkampfes (Marx). Für die Idealisten Hegelscher Artung sind Natur und Geschichte nur aufsteigende Etappen in der Selbstentfaltung des absoluten Weltengrundes oder Gottes (Logos); für die Naturalisten hingegen ist die Geschichte entweder die Fortsetzung der Natur auf einer höheren Stufe (Herder) oder bloßer Spezialfall der allgemeinen Naturgesetzlichkeit (Gumplowicz). Wie für Goethe Kunst und Natur, so ist für den Naturalismus Geschichte und Natur eines nur. Daher ihre Forderung nach Gesetzen in der Geschichte, wie sie schüchtern bei Vico, Condorcet, Turgot und Herder, lauter und vornehmlicher bei Auguste Comte, bei Thomas Buckle und seinem französischen Anhang (Bourdeau) hervortritt.

Schon Condorcet gab der Forderung des historischen Gesetzes jene klassische Fassung, die an Schlagkraft und Prägnanz kaum zu überbieten ist. Weshalb sollte, so meint Condorcet, das Prinzip der Naturwissenschaften, daß die allgemeinen Gesetze, welche die Erscheinungen des Weltalls regeln, notwendig und konstant sind, weniger gültig sein für die Entwicklung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen als für die anderen Betätigungen der Natur? Ist es nicht anthroprozentrische Hybris, unverzeihlicher Größenwahn des zoologischen Parvenüs — Mensch genannt —, für sich eine Ausnahmestellung im Haushalte des Universums zu beanspruchen? Sind Kausalgesetze zureichend zur Regelung des ganzen Planetensystems, so werden sie wohl auch zulänglich sein, jenen Ausschnitt des Universums zu dirigieren, der sich auf dem Proletarier unter den Planeten — Erde genannt — breitmacht. Gelingt es, die geschichtlichen Gesetze des Menschengeschlechts als Spezialfälle der allgemeinen Naturgesetzlichkeit zu erweisen, so ist die Brücke von der Geschichte zur Natur geschlagen, und die Einheit des Weltganzen ist endgültig erwiesen. Comte und Buckle, Taine und Spencer, Mill und Littré schwelgen in der Ausmalung jener Perspektiven, welche die Entdeckung der historischen Gesetze den kommenden Geschlechtern eröffnet. Als nun vollends Marx und seine Schule die Milieutheorie aufgriffen und ihrer ökonomischen Geschichtsauffassung einverleibten, da schien das „historische Gesetz" seinen Siegeszug anzutreten und sich zur herrschenden Doktrin unseres Kultursystems aufzuwerfen.

Dieser naturalistischen Deutung der Geschichte wurde von

deutscher Seite ein Halt entgegengeschleudert. Schon in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1883) verglich Wilhelm Dilthey die verwegenen Vertreter des „historischen Gesetzes" mit den phantastischen Träumereien der Alchimisten. Jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist, wie Dilthey (S. 122) ausführt, nur ein Reflex unseres eigenen belebten Innern. Rümelins „Reden und Aufsätze" (1875) „Über den Begriff eines sozialen Gesetzes", ferner „Reden und Aufsätze, neue Folge" (1881), „Über Gesetze der Geschichte" haben das uns beschäftigende Problem wohl zuerst angeschnitten. Das Hineindeuten oder „Einlegen" menschlicher Eigenschaften in den Weltzusammenhang oder Geschichtszusammenhang scheint der Natur des menschlichen Bewußtseins unentwurzelbar anzuhaften. Dieses anthropomorphisierende Bedürfnis äußert sich als Animismus in der Religion, als Hylozoismus in der Naturphilosophie, endlich als organische Geschichtsauffassung in der Sozialphilosophie. Das unendlich reiche Leben der Geschichte läßt sich indes durch verschwommene Verallgemeinerungen auch nicht entfernt ausschöpfen. Und darum sind, nach Dilthey (S. 115), die soziologischen und geschichtsphilosophoschen Theorien falsch, welche in der Darstellung des Singularen einen bloßen Rohstoff für ihre Abstraktionen erblicken. Dieser Aberglaube, welcher die Arbeiten der Geschichtsschreiber einem geheimnisvollen Plan unterwirft, um den bei ihnen vorgefundenen Stoff des Singularen alchimistisch in das lautere Gold der Abstraktion zu verwandeln und die Geschichte zu zwingen, ihr letztes Geheimnis zu verraten, ist, nach Dilthey, genau so abenteuerlich, als je der Traum einer alchimistischen Naturphilosophie war, welcher das große Wort der Natur ihr zu entlocken gedachte. Es gibt so wenig ein solches letztes und einfaches Wort der Geschichte, das ihren wahren Sinn ausspräche, als die Natur ein solches zu verraten hat. Gegen diese Diltheysche Skepsis vgl. Othmar Spann, Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1903, Heft 2). Im gleichen Jahre (1883), da Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften" erschien, hat Karl Menger seine „Untersuchungen" veröffentlicht, in denen er ähnlich wie Dilthey den Gegensatz zwischen der Erkenntnis des „Generellen" und „Individuellen" (bei Dilthey „Singularen") mit großer Bestimmtheit hervorkehrte und für seine methodo-

logische Fragestellung nutzbar machte. Wilhelm Wundt: „Über den Begriff des Gesetzes“ (Philosophische Studien 1886, Bd. 3) ist dieser Frage tiefer nachgegangen. Die Rektoratsrede Wilhelm Windelbands: „Geschichte und Naturwissenschaft“ (1894) mit ihrer Gegenüberstellung von nomothetischer und ideographischer Denkweise gab indes erst den Anstoß zur logischen Revision des Verhältnisses von Natur und Geschichte.

Windelbands zündender Gedanke schlug Funken. Logiker und Historiker legen einen edlen Wetteifer an den Tag, die von Windelband nur in den Grundzügen entwickelte Theorie weiter auszubauen. Heinrich Rickert („Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“) prägt die Formel: „Natur ist die Wirklichkeit in Rücksicht auf das Allgemeine, Geschichte ist die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Besondere. Dort ist das Sein, hier das Werten das wissenschaftliche Problem.“ Sigwart und Schuppe, Münsterberg und Husserl sind in diese logisch-methodologischen Fragen bis in die feinsten Verästelungen eingedrungen, so daß sich die ganze Problemstellung seit zwei Jahrzehnten etwa völlig verschoben hat. Wie vor einem Jahrhundert die „Mathematik der Natur“ das zentrale metaphysische Problem der Romantiker war, so steht heute die „Logik der Geschichte“ im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses. Mag die Geschichte immerhin idiographisch verfahren, das Besondere, Singulare, Individuelle als das Bedeutsamere ansprechen, so kann sich die historische Begriffsbildung in ihrer stetigen Beziehung auf Werte dem Phänomen der Gleichförmigkeit menschlicher Gruppenhandlungen, wie sie beispielsweise Le Bon und Sighele in der „Psychologie der Massen“ aufgedeckt haben, nicht entziehen. Nur wird das Phänomen der Gleichförmigkeit von den Vertretern der idiographischen Methode auf allgemein anerkannte Werte bezogen. So meint Rickert (S. 371): „In die historischen Begriffe gehört eben das, was sich durch die bloße Beziehung auf allgemein anerkannte Werte heraushebt und zu individuellen Einheiten zusammenschließt.“ Und so sieht sich denn die idiographische Methode gezwungen, die Gleichförmigkeit der menschlichen Gruppenhandlungen, den geschichtlichen Rhythmus, wie ihn etwa die Stadienlehre bei Augustin, Ibn Khaldun, Bodin, Bossuet, Turgot, Vico, Lessing, Kant, Schiller, Fichte, St. Simon, Comte u. v. a. vertrat, auf idiographische Reihenbildungen zurückzuführen. Friedrich Gottl

hat (Archiv für Sozialwissenschaft 1906—1907, Bd. 23, 2 und Bd. 24, Heft 2) Umrisse einer Theorie des Individuellen veröffentlicht, in denen er neben dem Singularisieren des Konkreten und Individualisieren des Singulären eine „idiographische Reihenbildung" fordert. Gottl sieht sich zur Annahme einer „idiographischen Reihenbildung" deshalb genötigt, weil „alle Individuation des Einzelnen wechselseitig an die Explikation des umfassenden Ganzen gebunden ist" (S. 438). Das idiographische Verfahren setzt daher nach Gottl (S. 458) zweierlei voraus: die stete Mithilfe nomothetischer Erkenntnis, und den steten Bezug auf einen Allzusammenhang. Und so mündet auch das idiographische Denken, mag es sich immerhin nur auf Werte richten, in ein Reich notwendiger Werte ein. Denn dem anschaulichen Inhalt des Erlebens, heißt es bei Gottl (a. a. O. 1907, Bd. 24, S. 290f.), „ist nicht bloß unendliche Mannigfaltigkeit, sondern auch stetiger Zusammenhang eigen . . . Erleben ist Stetigkeit im anschaulichen Zusammenhängen einer unendlichen Mannigfaltigkeit des Anschaulichen".

Diese „stetigen Zusammenhänge", die wir nicht bloß im Reiche der Natur nachzuweisen vermögen, sondern auch in der Geschichte als der Welt der Zwecke und Werte anzunehmen genötigt sind, verführen die Historiker immer wieder zu waghalsigen Versuchen „geschichtlicher Gesetzmäßigkeiten". Ungeachtet aller logischen Bedenken, welche von denen um Windelband gegen die Zulässigkeit des nomothetischen Verfahrens in der Geschichte unter starkem Beifall namhafter Historiker (von Below) und Nationalökonomen (Max Weber) erhoben worden sind, fahren Karl Lamprecht und Kurt Breysig fort, den Gesetzesbegriff auf die Geschichte anzuwenden. In der „Zukunft" vom 18. und 25. Januar 1902 setzte Kurt Breysig das Programm der „geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten" auseinander, dem er seither in einer Reihe von Schriften treu geblieben ist. Karl Lamprecht vollends kämpft in seiner „Deutschen Geschichte" und in zahlreichen stark polemisch gehaltenen Einzelschriften und Aufsätzen (Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft; Die kulturhistorische Methode; Was ist Kulturgeschichte? Zwei Streitschriften usw.) „für den eine Zeit jeweils beherrschenden seelischen Gesamtzustand" (Diapason). Diese sozialpsychische Methode, die das Individuelle, Singulare, Einmalige und Unwiederholbare des einzelnen geschichtlichen Erlebnisses auf das

Übereinstimmende, stetig sich Wiederholende und Typische menschlicher Gruppenhandlungen zurückführt, ist grundsätzlich nichts anderes als die alte Rousseausche Forderung, daß die volonté de tous, die Summation oder der Querschnitt der zufälligen Einzelhandlungen der Bürger zu einer volonté générale, einem Längsschnitt des nationalen Gesamtwillens gesteigert werden solle. Und Fichtes „Reden an die deutsche Nation" mit ihrem sozialpädagogischen Programm einer nationalen Willensbildung bedienen sich ebensosehr der von Lamprecht geforderten sozialpsychologischen Methode wie Schellings organische Staats- und Geschichtsauffassung und Hegels Lehre vom „objektiven Geist". Die Lamprechtschen Stufenfolgen von Symbolismus, Typismus, Konventionalismus, Individualismus und Subjektivismus auf seelischer, von okkupatorischer Wirtschaft, kollektiver und individualistischer Naturalwirtschaft, kollektiver und individualistischer Geldwirtschaft auf ökonomischer Seite behaupten genau so den Parallelismus von Bewußtseinsentwicklung und Wirtschaftsentwicklung wie Hegels „Phänomenologie des Geistes" den strengen Parallelismus zwischen der Entwicklung des individuellen Einzelbewußtseins und der des allgemeinmenschlichen, im geschichtlichen Prozeß sich offenbarenden Gattungsbewußtseins mit zäher Beharrlichkeit durchführt. Nur laufen beim Positivisten Lamprecht Bewußtseinsphasen und Wirtschaftsphasen parallel, während beim logischen Pantheisten Hegel Natur und Geschichte überhaupt, also der ganze Umkreis der Außenwelt mit allen Offenbarungsformen des menschlichen Gattungsgeistes vermittels der dialektischen Methode (der Widerspruchslogik) als logische Parallelerscheinungen erwiesen werden. Daß Hegel sechs Stadien annimmt und natürlich jedem Stadium ganz andere Inhalte zuweist als Lamprecht seinen fünf Stufen, ist für das Prinzip belanglos. Denn ob man mit Turgot und Comte, mit Lessing, Kant und Schiller drei, mit Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" fünf oder mit Hegel sechs Stufengänge der Geschichte gelten läßt, ist für die prinzipielle Frage nebensächlich. Spenglers Methode liegt in der gleichen Richtung. Lamprecht hat durchaus treffend die Prinzipienfrage dahin zusammengefaßt: Die Summe aller sozialpsychischen Faktoren bildet in sich zu jeder Zeit eine Einheit und darum muß sie auch einer in Perioden zu scheidenden, in sich kontinuierlichen Abwandlung unterliegen.

Was Lamprecht von den spekulativen Geschichtsphilosophen aus der Schule Hegels unterscheidet und ihn enger an Comte, Mill und Buckle, besonders aber in der intensiven Hervorkehrung der Wirtschaftsmomente an Nitzsch und Karl Marx heranrückt, ist die energische Betonung der kausalen Gesetzmäßigkeit in der Geschichte, während die spekulative Trias — Fichte, Schelling und Hegel — auf das teleologische Moment den Akzent legen[1]). Lamprechts Denken ist vorwiegend an der mechanischen Weltauffassung orientiert. Eine völlig zureichende Erklärung von Tatsachen, auch von geschichtlichen, ist daher für Lamprecht nur dann und dort vorhanden, wo kausal-gesetzmäßige Zusammenhänge nachweisbar sind. Denn das Singuläre, nach Windelband und Rickert das geschichtlich Bedeutsamere, ist für Lamprecht irrational, d. h. wissenschaftlicher Bearbeitung unzugänglich. Vortrefflich sagt William James („Pragmatismus", deutsch von Jerusalem, 1908, S. 87): „In einer Welt von lauter Singularitäten wäre unsere Logik nutzlos." Jede Wissenschaft drängt nach Lamprecht „auf rückhalts- und ausnahmslose Zulassung kausalen Denkens". Dieses aber könne nur auf geschichtliche Kollektiverscheinungen angewendet werden, in denen das Einmalige, Willkürliche, Zufällige, Unwiederholbare als quantité négligeable ausgeschaltet ist. Jeder oberste Gattungsbegriff, der eine Zurückführung der unüberschbaren Vielheiten von Einzelexemplaren, auf die er sich bezieht und die er in sich einschließt, auf eine klassifikatorische Einheit tendiert — gleichviel ob dieser vereinheitlichende Prozeß nur psychologisch-notwendig ist, d. h. denkökonomisch gefordert wird (Mach) oder logisch-notwendig vollzogen werden muß (Cohen) — muß das Zufällige, Abweichende, streng Individuelle der einzelnen Exemplare ausscheiden, um das Gemeinsame und Typische zusammenzufassen. Nur dann entsteht aus jener Vielheit, der das primitive Denken hilflos und ratlos gegenübersteht, eine rational-logische Einheit, welche uns das ganze Inventar von Natur, Geist und Geschichte klassifizierend geordnet hat. Zum mindesten ist diese logische Ordnung, die uns orientiert und Arbeit erspart, entweder mit Mach denkökonomisch gefordert oder mit dem Jamesschen Pragmatismus mnemotechnisch geboten. Diese Ordnung erspart uns Arbeit durch übersichtliche Gruppierung

[1]) Zum ganzen Fragenkomplex s. Max Adler, Kausalität in der Teleologie, Marxstudien I, 292 f.

sonst unübersehbarer Tatsachen- oder Erlebnisreihen. So ruft der Pragmatist James („Pragmatismus", deutsch von Jerusalem, 1908, S. 87) einmal aus: „Wir haben alle ein Ohr für diese monistische Musik; sie erhebt und beruhigt." Aus dem Chaos wird vermittels der Bearbeitung der Begriffe ein logischer Kosmos geboren, so daß man vom Individuum, bei dem das primitive Denken stehen blieb, zur Spezies, von dieser aber zum Genus allgemach aufstieg. Jeder wissenschaftliche Fortschritt ist unserer Fähigkeit zu danken, vom Individuellen und Zufälligen abzusehen (zu abstrahieren), um zu Art- und Gattungsbegriffen allmählich emporzuklimmen. Jeder Gattungsbegriff läßt aber die spezifischen Merkmale der Artbegriffe (die differentia specifica) fort. Was man also Stadien, Stufen, Phasen oder Etappen der Geschichte genannt hat, sind in ihrer letzten logischen Wurzel nichts anderes als oberste Gattungsbegriffe für die geschichtliche Wirklichkeit. Dies gegen die Methode Spenglers.

Die zwischen Lamprecht und Breysig auf der einen, O. Hintze und G. v. Below auf der anderen Seite ausgefochtene wissenschaftliche Fehde ist nach alledem nur von der logischen Seite aus beizulegen, wie Windelband und Rickert, Simmel und Münsterberg, Barth und Tönnies, Gottl und Weber, endlich und besonders Sigwart, Schuppe und Husserl richtig gesehen haben. Die kollektivistische Methode Lamprechts, welche mit Vorliebe die typischen Erscheinungen in der Geschichte hervorhebt, wird als *erklärende* neben der individualistischen als *beschreibender* Darstellung ihr logisches Recht behaupten. Nur wird sich Lamprecht von dem Phantom einer „ausnahmslosen Zulassung kausalen Denkens" bei der Erklärung von geschichtlichen Phänomenen endgültig losreißen müssen, soll anders seine kollektivistische Methode der Geschichtsschreibung dauernden Wert beanspruchen. Die Gleichförmigkeiten im Ablauf des historischen Geschehens lassen nur die Deutung zu, daß wir im Prozeß der Geschichte *Tendenzen*, nicht aber die, daß wir *Gesetze* erkennen. Schon die Naturforscher neigen heute vielfach dazu, statt von strengen *Gesetzen* nur noch von Tendenzen in der Natur zu sprechen (Impetus, Conatus, Endeavour, Momentum, Tendances bei den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts). Rudolf Goldscheid (Ostwalds Annalen der Naturphilosophie VI, 1, S. 58—93, 1907) hat den „Richtungsbegriff und seine Bedeutung für die Philosophie" einer scharfsinnigen Analyse unterzogen. Den

Höhepunkt der Goldscheidschen Darlegungen finde ich in seinen Worten ausgedrückt: „Was in den exakten Naturwissenschaften die Richtungsbestimmung ist, das ist in den Geisteswissenschaften die Wertung.“ Das Problem der Wertung taucht, wie Goldscheid („Entwicklungstheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie“, Leipzig 1908, S. 43) ausführt, in drei Formen der Umwertung auf: bei Marx als Streben einer Umwertung aller ökonomischen Werte, bei Darwin als Postulat der Umwertung aller biologischen Werte, bei Nietzsche als Drang zur Umwertung aller psychischen Werte.

II.

Ursachenforschung und Wertforschung.

Ursachenforschung und Wertforschung heißen die zwei wissenschaftlichen Hilfsmittel, die der Menschengeist ersonnen hat, um die scheinbaren Zufälligkeiten in Natur und Geschichte auf oberste Gattungsbegriffe oder logische Notwendigkeiten zurückzuführen. Die Ursachenforschung mit ihrer Kausalform von Ursache und Wirkung erklärt uns auf Grund der erkannten „Mathematik der Natur“ die strenge Gesetzmäßigkeit des Universums, während die Wertforschung mit ihrer nach innen gerichteten Kausalformel von Zweck und Mittel die „Logik der Geschichte“ enthüllt. In dieser Welt der Werte und Zwecke aber erkennen wir keine Gesetze, sondern nur Tendenzen.

Gesetze schließen ein Müssen, Tendenzen nur ein Sollen in sich ein. Das Müssen entspricht der mechanischen Kausalität, die keine Ausnahmen zuläßt, das Sollen der teleologischen Kausalität, die Motiven entspringt, die nach Inhalt und Stärkegrad individuell gefärbt bleiben. Wo wir müssen, handeln wir nach äußerem Zwang als coacta necessitas (Spinoza), sei es in unseren biochemischen Prozessen nach dem Zwange der Naturgesetze, sei es in unseren sozialen Handlungen nach Rechtsgesetzen. In beiden Fällen sind unsere Handlungen erzwungene Folgen von außen auferlegter Imperative. Anders beim Sollen, das ein Sein oder richtiger ein Handeln im Futurum darstellt, das uns nicht mehr von außen aufgenötigt, sondern durch eigene Motivgebung oder Willensbildung eingegeben wird. Im Müssen handeln wir heteronom, im Sollen autonom. In unserem Mechanismus und Chemismus, dessen Regu-

lator das Naturgesetz ist, sowie in unserer Unterwerfung unter das Rechtsgesetz, dessen Regulatoren Staatsverfassung und Rechtsinstitutionen bilden, ist unsere Willenshandlung streng determiniert. Da gibt es keine Freiheit. Nur in der moralischen Welt, wo dein individuelles Gewissen dein oberster Rektor ist, gibt es eine Freiheit in der Auswahl der Motive, wenn auch hier das stärkste Motiv den Ausschlag zur Auslösung der Willenshandlung geben mag. Aber in der Auswahl des für dich stärksten Motivs bekundet sich deine Persönlichkeit. Freiheit ist nur Persönlichkeit. Die Natur kennt bloß die Gattung, die Geschichte hat Sinn und Platz für Persönlichkeit. In der Natur herrschen Gesetze für die Gattung, in der Geschichte Zwecke, Tendenzen und infolgedessen nur Überzeugungen. Dort operieren wir mit dem Denkmittel der mechanischen Kausalität von Ursache und Wirkung, hier mit dem der teleologischen Kausalität von Zweck und Mittel, von Motiv und Handlung. Jenes Denkmittel bringt definitive Ordnung in die Welt des Seins, diese nur provisorisch-orientierende in das Reich des menschlichen Tuns. Die metaphysische Frage, ob das Sein nur ein Produkt des Tuns sei, wie dies die dynamische Naturerklärung bei Leibniz und Kant, besonders aber bei Fichte und Schelling mit großer Entschiedenheit behauptet hat, bleibe hier außer Betracht. Für die uns beschäftigende Frage genügt uns der Hinweis auf jene zwei Ordnungsserien, die wir Menschen uns über die Tierwelt hinaus erarbeitet und zur Beherrschung der Natur glücklich genützt haben: 1. Die mechanisch-kausale Ordnungsserie mit dem Erwartungsgefühl von hundert Prozent der Voraussage. Vermittels ihrer inventarisieren, rubrizieren und klassifizieren, eben damit aber katalogisieren und bemeistern wir die Natur, indem wir ihre Gesetze formulieren. 2. Teleologisch-kausale Ordnungsserie mit dem Erwartungsgefühl der Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik. Vermittels ihrer ermitteln wir die dauernden Zwecke der Lebewesen und bleibenden Werte des Menschengeschlechts. Wir bewältigen damit biologisch das gewaltige Reich aller Lebenserscheinungen und soziologisch das mächtige Gebiet der Universalgeschichte. Der Mathematik der Natur, wie sie uns die Gesetzeswissenschaften erschließen, stellen wir eine Logik der Geschichte an die Seite[1]), wie Geschichtsphilo-

[1]) Dazu neuerdings W. Malgaud, Le problème logique dans la Société, Paris 1922, Alcan.

sophen und Soziologen sie auferbauten. Die eine Ordnungsserie ermächtigt uns, die Gesetze der Natur, die andere die Tendenzen der Geschichte auf oberste Gattungsbegriffe zu bringen. Das Problem ist hier wie dort die Kategorie, unter welche man die Verknüpfungsformen oder Ordnungsfunktionen von Natur und Geschichte subsumiert.

Das Wesen der geschichtlichen Kategorien hat Georg Simmel in der zweiten Auflage seiner „Probleme der Geschichtsphilosophie", 1905, an ihrer Wurzel gefaßt. Schon die Einheit der Persönlichkeit ist ihm eine Voraussetzung, ohne die es zu der Verständlichkeit und Anordnungseinheit historischer Daten nicht käme. Sie ist ein Apriori, das Geschichte erst möglich macht . . . Die geschichtliche Erkenntnis findet ihr Material: das momentane Geschehen als solches, die rein sachlich-zeitlose Bedeutung des Erlebten, das subjektive Bewußtsein des Handelnden — als eine Art Halbprodukt vor, an dem bereits apriorische Formen der Auffassung wirksam geworden sind. Die Kategorien, durch welche aus diesem Stoffe Geschichte wird, bestehen an ihm schon in Ansätzen oder in modifizierten Verwendungsweisen, sie treten ihm nicht mit solcher Entschiedenheit gegenüber, wie die Kategorie der Kausalität der bloß zeitlichen Folge (S. 26). Ohne die idiographische Methode von Rickert oder kollektivistische von Lamprecht direkt zu erwähnen, vollzieht Simmel eine Synthese der Kategorie des Allgemeinen und Notwendigen mit der des schlechthin Individuellen. Dem Singularen der einzelnen geschichtlichen Erlebnisse wird sein Recht gewahrt. „Gewiß kommt sie so nur ein einziges Mal vor; allein auch dieses eine Mal würde sie — als verständliche — nicht vorkommen können, wenn sie nicht einen zeitlos, d. h. hier aus der psychologischen Bedeutung und Rolle der Elemente begreiflichen und nachzuformenden Zusammenhang bildete" (S. 34).

Isolierte Eindrucksatome würden sich niemals zu einem wissenschaftlichen Weltbilde zusammenschließen, wenn die logischen Kategorien kein verknüpfendes Band zwischen ihnen herzustellen vermöchten. Wenn und solange wir diese Kategorien als ordnende, vereinheitlichende Funktionen der logischen Verknüpfung isolierter Eindrucksatome zum Einheitsakte des Bewußtseins nicht besitzen, kennen wir nur die Wirklichkeit, aber nicht die Wahrheit, nur das Zufällige und Willkürliche, nicht das Notwendige und Allgemein-

gültige. Sinneseindrücke haben die höher entwickelten Tiere so gut, sogar schärfer noch als wir Menschen. Was ihnen abgeht, das ist die ordnende Begreifung der Zusammenhänge unter den beobachteten Erscheinungen, wie die logischen Kategorien sie ermöglichen. Erst diese Ordnungsprinzipien, welche das nur Menschen eigentümliche kategoriale Denken gewährleistet, steigern die isolierten Eindrucksatome, die wir mit den Tieren teilen, zur Wissenschaft, die das Vorrecht des Menschen, und zwar nur des Kulturmenschen ist. Auf der allgemein verbreiteten Vorstufe der animistischen Denkweise gab es auch für Menschen keine Wissenschaft, sondern nur rohe Emipirie[1]). Das kategoriale Denken ordnet die Zusammenhänge in der Außenwelt, und diese Ordnung nennen wir: System der Natur; aber es ordnet auch die Zusammenhänge unter den Vorstellungen in unserem Kopfe und das nennen wir: logische Ordnung oder Denknotwendigkeit. Eine dritte Ordnungsfunktion endlich stellt die geschichtliche Kategorie dar, welche Handlungen der Menschen ähnlichen Ordnungsprinzipien unterstellt wie die logischen Kategorien im Denken. Wollen wir nicht im geschichtlichen Animismus stecken bleiben, der sich dann einstellt, wenn jedes singulare geschichtliche Erlebnis als ein Einmaliges, Unwiederholbares, schlechthin Isoliertes und Individuelles begriffen wird, so müssen wir geschichtliche Kategorien oder Gattungsbegriffe menschlichen Handelns schaffen, in denen das Singulare seiner zeitlichen Zufälligkeit entkleidet und nur die typischen Merkmale allgemein-menschlicher Gruppenhandlungen herausgehoben werden. Geschichtliche Kategorien erweisen sich solchergestalt als Gattungsbegriffe überzeitlicher, allgemein-menschlicher Handlungen, von denen Demographie, Moralstatistik, Massenpsychologie und Wahrscheinlichkeitsrechnung uns ein annäherndes Bild gewähren. Auf geschichtliche Kategorien oder vereinheitlichende Ordnungsfunktionen für menschliche Handlungen verzichten, heißt Geschichte als Wissenschaft streichen.

Freilich werden wir für die geschichtlichen Kategorien das streng kausale Denken, wie es Lamprecht und die kollektivistische

1) Dazu R. Lowie, Culture and Ethnology, New York 1917: L. T. Hobhouse, Social Institutions of the simples peoples, London, 1915; Franz Boas, Kultur und Rasse, Leipzig 1914; The Mind of primitive man, 1911, Chapter VI.

Geschichtsschreibung fordern, nicht in Anspruch nehmen dürfen. Denn nicht mit Gesetzen, sondern im günstigsten Falle mit Regeln menschlichen Handelns, nicht mit unbedingter Gleichförmigkeit im Ablauf der Erscheinungen, sondern nur mit einem gewissen Rhythmus des Handelns, kurz mit Tendenzen haben es die geschichtlichen Kategorien zu tun. In seinem Mechanismus und Chemismus untersteht der Mensch als Ausschnitt der Gesamtnatur, wie wir immer wieder betonen müssen, der mechanischen Kausalität. Aber als handelndes Wesen gehorcht er nicht der Kausalverbindung von Ursache und Wirkung, die keine Ausnahme zuläßt, sondern entweder dem logischen Zwang von Grund und Folge oder dem teleologischen von Zweck und Mittel. Mag auch jede Willenshandlung das Resultat des stärksten Motivs sein, so ist doch jedes Individuum in der Auswahl des für sein Wesen stärksten Motivs souverän. Gewiß bestimmen Charakter, Temperament, Vererbung, seelische Anlage und augenblickliche Konstellation des Bewußtseins bei jedem Individuum, was im gegebenen Moment als jenes stärkste Motiv wirkt, das die Handlung auslöst. In der Verschiedenheit der Charaktere und Temperamente unter den menschlichen Individuen liegt daher das Abweichen vom Typischen, das persönliche Abbiegen vom gattungsmäßigen Handeln begründet. Deshalb dulden menschliche Gruppenhandlungen kein kausal-mechanisches Schema, wie wir es für das übrige Naturgeschehen in den festgestellten Gesetzmäßigkeiten besitzen. Die teleologische Kausalität, welche Handlungen auslöst, zeigt in den günstigsten Fällen der Moralstatistik, welche menschliche Gruppenhandlungen bucht und inventarisiert, eine partielle Übereinstimmung bis höchstens neunundneunzig Prozent, niemals eine totale Konformität von hundert Prozent, wie die Naturwissenschaften. Diese individuelle Abbiegung vom gattungsmäßigen Handeln erklärt sich daraus, daß im teleologischen Kausalverhältnis von Zweck und Mittel die Auswahl der vielen Mittel zu dem gemeinsam angestrebten Zweck der individuellen Freiheit vorbehalten bleibt, ebenso wie das teleologische Kausalverhältnis von Motiv und Handlung die Auswahl des stärksten Motivs nicht mit strenger, ausnahmsloser Notwendigkeit bestimmt, sondern jedes Individuum nach Anlage und Temperament sein stärkstes Motiv hat. Das logische Axiom: Causa aequat effectum, gilt eben nur für die mechanisch-kausale, nicht für die teleologisch-kausale

Ordnungsserie, die es mit menschlichen Willenshandlungen, mit Persönlichkeiten, mit denkenden Individuen zu tun hat, welche ihre Willensentscheidungen nicht, wie die Tiere, nach blinden, mechanisch wirkenden Instinkten, sondern nach Reflexionen, nach logischen Erwägungen, nach balancierendem Gegenüberstellen eines Für und Wider treffen, bis das für sie stärkste Motiv den Ausschlag gibt und die Willenshandlung auslöst.

Diese Erwägungen machen es uns unmöglich, mit Buckle, Taine, Breysig und Lamprecht von historischen Gesetzen zu sprechen, wenn wir auch für die Denkmotive, von denen sie bei dieser Annahme geleitet werden, volles Verständnis haben. Auch wir fordern geschichtliche Kategorien, um nicht dem Fetischismus anheimzufallen, der mit Erklärungsunmöglichkeit der menschlichen Gruppenhandlungen, d. h. mit der Bankrotterklärung der Geschichte als Wissenschaft sich bescheiden müßte. Und darum sehen wir in allen jenen Versuchen von Augustin bis Lamprecht und Spengler, die Universalgeschichte nach Phasen, Stufen, Etappen oder „Stadien" zu begreifen, ebensoviele Ansätze zur Konzeption geschichtlicher Kategorien. Deshalb müssen wir an die Stelle von Stadien oder Gesetzen Tendenzen der Geschichte setzen. Diese Tendenzen möchte ich nicht einmal „sogenannte historische Gesetze" nennen, aber gleichwohl mit Simmel (S. 83) darin übereinstimmen, daß sie in derselben Weise eine Antizipation der exakten Erkenntnis geschichtlicher Vorgänge sind, wie die metaphysischen Vorstellungen eine solche für das Weltgeschehen überhaupt . . . wir fassen Erscheinungen zu abstrakten Regeln zusammen, die freilich in tieferem Sinne nichts erklären, aber doch eine erste Orientierung über die Gesamtheit des geschichtlichen Lebens an die Hand geben — Gesetze freilich sind dies nicht, denn ein Gesetz hat keine Grenze seiner Gültigkeit. Allein es sind „Vorbereitungen auf Gesetze" (S. 86). Zu jenen großen Tendenzen, welche den Geschichtsprozeß beherrschen, gehört „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit", welchen Satz Hegel als Kennzeichen des Merkmals seiner Deutung der Universalgeschichte unter sein Bild gesetzt hat. Lessing und Herder, Schiller und Kant, Fichte und Schelling haben schon vor Hegel diese Freiheitstendenz als tiefsten Sinn der Geschichte begriffen. Herbert Spencer, Karl Lamprecht und Oswald Spengler folgen nur ihren Spuren, wenn der erstere die Formel von der „Freiheit aller" prägt,

während Lamprecht die Stufenfolgen der Geschichte so charakterisiert, daß sich „die seelische Gesamtentwicklung von anfänglich stärkster Gleichheit aller Individuen einer menschlichen Gesellschaft (seelischer Gebundenheit) vermöge gesteigerter seelischer Tätigkeit zu immer größerer Differenzierung dieser Individuen (seelischer Freiheit) vollzieht" („Die kulturhistorische Methode" S. 28).

So wertvoll der Konsens großer Denker und Geschichtsdarsteller bezüglich der vorherrschenden Freiheitstendenz in der Universalgeschichte auch sein mag, so sehen wir in dieser Übereinstimmung ebensowenig Allgemeingültigkeit, wie etwa im statistischen „Gesetz der großen Zahl" Quételets Notwendigkeit. Gelten aber Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit als die unerläßlichen logischen Voraussetzungen eines apodiktischen Satzes oder kategorischen Urteils — Gesetz ist nichts anderes als ein allgemeingültiges Urteil —, so gestatten Tendenzen der Geschichte zwar schätzungsweise geäußerte Mutmaßungen, also problematische Urteile über die Gestaltung des Kommenden, aber keine astronomische Sicherheit in der Voraussage des historischen Geschehens. Sind widerstandslose Gegenstände unser Objekt, dann können wir an ihnen Messungen vornehmen und die so gefundene Formel in ein allgemein, d. h. zeitlos, also auch für die Zukunft gültiges Urteil kleiden. Haben wir es indes mit widerstandsfähigen, freiheitsbegabten, von mannigfachen einander durchkreuzenden Antrieben beherrschten Persönlichkeiten zu tun, wie im Prozeß der Geschichte durchweg, so gelingen uns keine Messungen mehr, sondern nur noch Schätzungen. Die Soziologie der Geschichte bescheidet sich vorerst bei Schätzungen. Auf Messungen gestellte Urteile gelten kategorisch, aus Schätzungen hervorgegangene jedoch nur problematisch. Das mechanisch-kausale Denken, vermittels dessen wir das Inventar der Natur aufnehmen und in strenge Gesetzesform bringen, hat genaue Messungen zur Hand und schafft deshalb definitive Ordnung. Das teleologisch-kausale Denken hingegen, vermittels dessen wir den Prozeß der Geschichte nach Phasen und Stadien, nach zyklischem Rhythmus (Vico) und Periodizität (Spengler), nach Epochen und Tendenzen übersichtlich gruppieren, damit sich das Chaos des Zufälligen, Einmaligen, Unwiederholbaren zum Kosmos wissenschaftlicher Begreiflichkeit lichtet, hat Zwecke und Werte zu klassifizieren. Die auf dem Wege von Schätzungen hergestellte Ordnung ist aber

keine definitive, sondern eine provisorisch-orientierende, die freilich immer noch wertvoller ist als totale Unordnung. So greifen wir doch jeden Morgen nach der Wetterprognose, wenn wir gleich wissen, daß ihre Vorhersagungen nur in zweiundachtzig Prozent Fälle etwa zutreffen. Und ebenso konsultieren wir in Krankheitsfällen gern solche Spezialisten, die sich als Diagnostiker bewährt haben, wenn wir gleich wissen, daß auch ihre Diagnosen prozentual kaum einen höheren Grad von Erkenntnissicherheit bezüglich des Kommenden bieten als die der Meteorologen. Diagnostiker und Meteorologen geben ihr Urteil auf Grund von Symptomgruppen, d. h von kombinierten Tatsachenreihen ab. Sie beschreiben nicht das Vor gefundene, wie die exakten, deskriptiv verfahrenden Naturforscher; sie erklären nicht die Zusammenhänge, wie die theoretischen Naturwissenschaften, sondern sie deuten nur ganze Tatsachenreihen oder Symptomkomplexe. Auf Grund solcher Schätzungen kann man aber nicht, wie Spengler dies tut, den Untergang des Abendlandes diagnostizieren. In die Deutung fließt natürlich der subjektive Faktor des Deutenden ganz anders in das Urteil ein, als beim Beschreiben und Erklären. In den beschreibenden und erklärenden Wissenschaften gibt es daher allgemeingültige Urteile — Gesetze — völlig unpersönlicher oder überpersönlicher, d. h. zeitloser Art. Steht ein Naturgesetz einmal wissenschaftlich fest, dann spielt die Persönlichkeit des Naturforschers ihm gegenüber gar keine Rolle. Es gilt für Choleriker nicht minder als für die Sanguiniker unter den Naturforschern. Bei jedem allgemeingültigen Urteil wird die Persönlichkeit mit ihrer Willkür und Laune, mit ihrer Stimmung und Kaprice völlig ausgeschaltet. Es bildet sich vielmehr eine Wissensschablone heraus, die allen ausnahmslos aufgeprägt wird.

Ganz anders beim Diagnostiker, der es nur mit Deutungen zu tun hat. Hier wirkt die Persönlichkeit mit ihrer Eigenart bestimmend auf das Urteil ein. Wissenschaft und Technik sind lehrbar, die Kunst ist es nicht. Der größte Diagnostiker kann, wie der Maler und Bildhauer, seinen Schülern wohl seine Technik, aber niemals seine Kunst der Diagnose beibringen. Für diese Wissenschaft braucht es nur Talente, für die Kunst Genies. Talente verfahren diskursiv, von den Teilen zum Ganzen aufsteigend, Genies schaffen intuitiv, vom Ganzen zu den Teilen herabsteigend. Talente sind nachschaffend, Genies sind selbstschaffend und vorschaffend. Diese

bahnen den Weg, jene beschreiben ihn. Poeta non fit, nascitur. Aber auch zum Diagnostiker muß man geboren sein. Man hat es in den Fingerspitzen — oder man erlernt es nie. Denn überall dort, wo Beschreibung und Erklärung versagen und die Deutung einsetzt, hat das Unerlernbare, das Genie, das Wort. Wenn die ratio sensitiva oder cognitiva mit ihrem Latein zu Ende sind, müssen wir zur ratio intuitiva unsere Zuflucht nehmen. Diese intellektuelle Anschauung aber ist das Vorrecht der Elite, der „Upper ten" des ganzen Menschengeschlechts, die natürlich ebensogut ihre Karikaturen haben wie alle Wissenschaften und Künste (Kurpfuscher in der Medizin, Winkeladvokaten in der Jurisprudenz, Wetterpropheten in der Meteorologie, Graphologie in der Psychologie, Handlinien- und Kartenlegekunst als Karikaturen des Prophetismus, Outsiders in der Politik usw.). Das wirkliche Genie ist ein Glücksfall des Menschengeschlechts. Ohne dem Nietzscheschen Geniekultus zu verfallen, der in aller Geschichte nur den Umschweif der Natur sieht, um zu sechs, sieben großen Männern zu gelangen, wird man doch dem Genie die bevorrechtete Stellung des Auserwählten und Begnadeten auf allen Gebieten künstlerischen Schaffens einzuräumen haben. Den Roman der Weltgeschichte, wie ihn zuletzt Oswald Spengler geschrieben hat, kann ich nach alledem nur als künstlerische Konzeption werten.

Soziologische Deutungen des Geschichtsprozesses sind das Vorrecht besonders glücklich angelegter und inspirierter Köpfe, vielleicht geradezu ein Reservatrecht der soziologischen Genies. Jeder politische Kalkül, heißt es bei Gustav Ratzenhofer, Wesen und Zweck der Politik, 1893, I, 51 und II, 123, setzt mit einer „inspirativen Folgerung" ein. Wenn das Genie, fährt Ratzenhofer (S. 53) fort, wie in allen Dingen auch hier, leichter und rascher das Richtige findet, so wird doch der mit gewöhnlicher Vernunft geschöpfte politische Kalkül, ein wohldurchdachter politischer Plan den Erfolg sicherer erwarten lassen, als wenn sich ein politisches Talent leichtsinnig auf die bloße Inspiration verläßt. Die „Befähigung zur Aufstellung der Prognose hinsichtlich der Wirkungen der Staatshandlungen" stellt F. v. Holtzendorff (Die Prinzipien der Politik, S. 56) als das praktische Ergebnis des politischen Wissens und Könnens dar. Darum verlangt er von jedem Politiker „ein Augenmaß für die zukünftigen Dinge". Aber auch er muß zugeben, daß

politische Prophezeiungen mit zweifellosem Ausgang ausgeschlossen sind.

Selbst die größten politischen Genies (Napoleon, Bismarck) haben zuweilen falsch prophezeit. Und trotzdem gilt: propheta non fit, nascitur. Nicht die Vortrefflichkeit der Absichten, meint v. Holtzendorff (S. 78), sondern der Eintritt des vorausgesehenen Erfolges ist der politische Wertmesser, der an einen Staatsmann zu legen ist. Denn alle Politik gehöre in die Reihe der „variablen Zweckmäßigkeiten" im Gegensatz zum Recht, das ein „ethisches Minimum" (Jellinek) oder die sich konstant bleibenden Zweckmäßigkeiten oder Notwendigkeiten des staatlichen Lebens darstelle. Diese variablen Zweckmäßigkeiten vermag der Politiker nur an der Hand der Geschichte zu ermitteln. Die Witterung des Kommenden setzt eine gründliche Vertrautheit mit dem Gewesenen voraus. Die Gleichförmigkeiten im Ablauf des historischen Prozesses legen die Schlußfolgerung nahe, daß bei annähernd gleichen geschichtlichen Bedingungen und Voraussetzungen — absolut gleiche sind für den Prozeß der Geschichte auszuschließen — der künftige Ablauf des Geschehens dem vergangenen in großen Zügen gleichen werde. Darauf beruht die Staatskunst, daß sie sich aller Zweige der Staatswissenschaften und Historie bedient, um Schätzungswerte über die künftige Zusammensetzung der nationalen Interessen, der Parteien und politischen Gebilde, letzten Endes der internationalen Konstellation aufstellen zu können. Die soziologische Wissenschaft ist gleichsam das Laboratorium, in welchem man die Technik der Kombination der politischen Wahrscheinlichkeitsrechnung erlernt. Aber nur die Technik, das Nachschaffende, kann die Wissenschaft lehren, nicht die Inspiration, das Intuitive, das Selbstschöpferische. Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung, Demographie und Völkerpsychologie, Geschichte und Soziologie liefern dem geborenen politischen Genie die Instrumente und Maßstäbe zur Größenschätzung. Aber die Kombination aller dieser Elemente im Dienste der politischen Voraussicht ist Sache der schöpferischen Einbildungskraft, der politischen Genialität. Alle Monographien und Abhandlungen eines Jahrhunderts, meint Holtzendorff (S. 32), würden nicht imstande sein, jemand zur Lenkung eines großen Staates zu befähigen, wenn ihm Geschick, Scharfblick und Entschiedenheit, jene große Reihe intellektueller und moralischer Fähig-

keiten versagt wären, ohne welche eine Staatshandlung von einiger Bedeutung nicht vollbracht werden kann.

Freilich setzt auch das größte politische Genie eine gewisse Stetigkeit und Gleichförmigkeit im Ablauf der Völkerschicksale im allgemeinen und der einzelnen geschichtlichen Begebenheiten im besonderen voraus, da sonst Kombinationen, Analogieschlüsse und induktive Erfahrungsschlüsse (bei Wundt: Empeireme) logisch unzulässig wären. Wäre das berühmte Spottwort im Rechte, wonach Seine Majestät der Zufall die Geschichte regiere, so daß die geschichtliche Weltlage eine völlig andere geworden wäre, wenn Kleopatra eine andere Nase gehabt hätte, so könnte das größte politische Genie kein problematisches Urteil über das Kommende, also auch keine politische Prognose mit logischem Fug aufstellen. Wenn auf tausend Nieten in der politischen Prognose nur ein Treffer käme, dann würde freilich der Zufall, den Spinoza für die Natur zum „Asylum ignorantiae" gestempelt hat, in der Geschichte das letzte Wort behalten. Unsere Darlegungen über die Soziologie der Geschichte dürften indes den Beweis erbracht haben, daß die Herrschaft des Zufalls in der Geschichte angesichts der nicht wegzuleugnenden Gleichförmigkeiten in den Gruppenhandlungen und der Gattungsentwicklung des Menschengeschlechts in sehr enge Grenzen gebannt ist. Menschliche Gruppenhandlungen (Ehen, Geburten, Todesfälle, Selbstmorde, Brandlegung Geisteskrankheiten, Diebstähle, Verbrechen usw.) zeigen sozialen Rhythmus. Das Abweichen des Individuums vom Gattungstypus ist ziffernmäßig ein so minimales, daß es beim Aufstellen von historischen Kategorien, d. h. obersten Gattungsbegriffen menschlichen Handelns ebenso ausgeschaltet werden kann, wie man sonst in der logischen Operation bei der Bildung des genus proximum und der differentia specifica verfährt, daß man die artbildenden Merkmale fortläßt, um sich nur auf die gattungsbildenden zu beschränken. In den menschlichen Arthandlungen, die wieder in Unterarten, Spielarten und Varietäten sich spalten, herrscht Verschiedenheit, die durch Zone und Klima, durch Volk und Rasse, durch Nationalität und Religion, durch soziale Klassenschichtung und staatliche Regierungsform in genere, durch Temperament und Charakter, durch Impuls und augenblickliche Konstellation in specie bedingt sind. Diese Arthandlungen mit ihren geschichtlichen Bedingtheiten, durch welche das Ab-

weichen des Individuums vom Gattungstypus des Handelns erklärt und wodurch seine persönliche Freiheitssphäre abgegrenzt wird, lassen sich aber, sub aeternitatis specie gesehen, unter historische Kategorien, d. h. unter die typisch wiederkehrenden obersten Gattungshandlungen des ganzen Menschengeschlechts subsumieren. In dieser logischen Perspektive kommt der geschichtliche Zufall, das Einmalige und Willkürliche, das Singuläre und Individuelle, kurz der Fetischcharakter des geschichtlichen Erlebnisses um seinen Kredit. Der geschichtliche Zufall erscheint den obersten Gattungsbegriffen menschlichen Handelns gegenüber, die eine konstante Größe darstellen, ebenso als Asylum ignorantiae der Geschichte, wie der scheinbar zufällig vom Dache herabfallende Ziegelstein in dieser angeblichen Zufälligkeit seines Falls ein Asylum ignorantiae der Naturerklärung bedeutet. Was der kurzsichtigen Wahrnehmung zufällig erscheint, kann im großen Weltzusammenhange sehr wohl begründet und logisch notwendig sein.

Diese geschichtlichen Kategorien hat nun der geniale Politiker, der Prognosen aufstellt, um problematische Urteile über den künftigen Gang der Dinge abzugeben und seine politische Taktik danach einzurichten, in seinen Kalkül, in seine politische Wahrscheinlichkeitsrechnung als regulative Faktoren seiner Kombination einzuschließen. Er muß den Gang der Geschichte in großen Zügen kennen, um ihren künftigen Verlauf voraussehen und seine Handlungen dieser Einsicht gemäß einrichten zu können. Diese Voraussicht, diese feine Witterung für das Kommende auf Grund der kalkulatorischen Abschätzung des Gewesenen ist das schöne Vorrecht der genialen Intuition und politisch-schöpferischen Phantasie, wie Ernst Bernheim („Lehrbuch der historischen Methode", 3. u. 4. Aufl., 1903, S. 149 u. 573f.) vortrefflich ausgeführt hat. Nicht um geschichtliche Gesetze handelt es sich für den Politiker, wie für den Naturforscher, sondern um Erfahrungsverallgemeinerungen (Empireme) und darauf gegründete Regeln. Der große Politiker ist, wie der Soziologe, der Grammatiker der Geschichte, und er verhält sich zu den einzelnen menschlichen Handlungen etwa so, wie der Grammatiker zu den einzelnen Worten oder Lautsymbolen seiner Sprache. Die Grammatiker erfinden keine Sprache, sondern sie finden sie vor und ordnen das Vorgefundene dergestalt, daß sie auf Grund der Tatsache, wie bisher erfahrungsgemäß gesprochen worden

ist, die Regel ableiten, wie in Zukunft gesprochen werden soll. Ihre Norm, die auf ein künftiges Sprechen gerichtet ist, leitet also ihr Recht von der bisherigen Erfahrungsregel ab. Die politische Prognose ist für den Staatsmann, der sie für sich oder für sein Volk oder für ganze Völkergruppen aufstellt, eine Norm, ein Sollen, nach welchem er seine Taktik im großen wie sein Procedere im kleinen einrichtet. Solche Prognosen sind nicht nur zulässig, sondern für den ernsten Staatsmann unerläßlich. Sie bilden das Rückgrat seiner politischen Existenz, den zusammenhaltenden Faden seiner Einzelpläne und Detailhandlungen. Mag man über die Grenzen der Sicherheit solcher Prognosen noch so sehr streiten, so ist die Annahme, als sei die politische Voraussage Zufalls- oder politisches Lotteriespiel, ganz auszuschließen. Das würde nur von jenen Wetterfahnen oder Va-banque-Spielern der Politik gelten, die weder einen leitenden Gedanken noch ein eigenes Programm haben. Das sind die Industrieritter der Politik. Ernsthafte Staatsmänner aber dürfen nicht bloß, sondern sie müssen politische Prognosen mit der Gültigkeitsgrenze der Wahrscheinlichkeitsrechnung und des problematischen Urteils aufstellen, sonst schwebt ihre ganze Lebensarbeit stützenlos in der Luft. Staatsmänner großen Stiles, die allem uferlosen Planen und steuerlosen Führen abhold sind, werden das Problem der Geschichte zu bewältigen und die Soziologie als Wissenschaft zu beherzigen haben.

Wenn ich im früheren Zusammenhange die Geschichte als das große Laboratorium der Soziologen bezeichnet habe, so hat die Geschichte der Kriegs- und Revolutionszeit dem Soziologen mehr lebendiges Material geliefert, als früher das Studium ganzer Geschichtsepochen. In der Retorte des russischen Bolschewismus hat die Soziologie als Wissenschaft ihr ergiebigstes experimentelles Material zu suchen. Niemals war der Soziologie als Wissenschaft ein so lehr- und aufschlußreicher Stoff geboten.

VIII.

Logoslehre und Pseudomorphose.

Kritik einiger Grundbegriffe von Spenglers Geschichtsphilosophie.

Von

Hans Eibl, Wien.

Von den Problemen, die Spengler im zweiten Bande seines Werkes „Der Untergang des Abendlandes" geistvoll, anschaulich und lebendig behandelt, soll uns ein Teil des Kapitels über die Probleme der arabischen Kultur beschäftigen. Was er sonst schreibt über Stadt und Landschaft, über Entstehen, Wachstum und Zerfall der großen Städte, über das Werden und Vergehen von Rassen und Völkern, über innere und äußere Politik, so packend es ist, es bleibe diesmal außerhalb der Erörterung. Unter arabischer oder magischer Kultur versteht Spengler die Gesamtheit der kulturellen Erscheinungen des Mittelmeergebietes im ersten Jahrtausend nach Christus, also das frühe Christentum, die iranischen Religionen, das Judentum und den Islam. Aus diesem Stoffgebiet seien Spenglers Urteile über das frühe Christentum in den Mittelpunkt der gegenwärtigen Betrachtungen gerückt. Das Christentum ist, nach Spengler, eine Ausdrucksform der arabischen Seele, nicht die einzige, und keine glückliche; denn es ist pseudomorph, d. h. ein Zwitter aus arabischem Gehalt und hellenistischer Gestalt. Paulus ist der geniale Schöpfer der Pseudomorphose, die Logoslehre deren dialektischer Ausdruck. An der Christologie ist das Christentum zerschellt und in drei natürliche Gebiete zerfallen. Diese Sätze sind, um verständlich zu sein, einem größeren Gedankenzusammenhang einzuordnen, und zwar der allgemeinen Geschichtsphilosophie Spenglers und seiner besonderen Lehre von der arabischen Kultur.

Die allgemeine Geschichtsphilosophie dürfte so weit bekannt sein, daß es genügen wird, sie in Form von kurzen Thesen zu rekapitulieren:

1. Die Kulturen sind geistige Organismen oder höhere Seelen, die innerhalb einer bestimmten Landschaft nach einer Zeit der Vorbereitung plötzlich in allem Wesentlichen fertig auftreten, sich entfalten und hinsterben. Man wird gut tun, das Wort von der höheren Seele nicht als dichterische Metapher, sondern als angemessenen Ausdruck für etwas Wirkliches hinzunehmen.

2. Die Kulturen sind voneinander geschiedene Individuen; sie haben eine jede ihre unmitteilbare Eigenart, können voneinander nichts lernen und sich gegenseitig nichts geben; es gibt keine Aufspeicherung des Kulturschatzes im Laufe der Geschichte.

3. Das Leben der höheren Seelen hat einen typischen Verlauf in dem sich vier Lebensalter unterscheiden lassen. Von Anfang ist eine eigenartige räumliche Anschauung da, ein Raum- und Weltgefühl, eine charakteristische Weise, Wirkliches und Phantastisches zu sehen und zusammenzufügen; sogleich spricht sich diese Art in einer Mythologie aus: Götter von besonderer Gestaltung leben in einem Weltraum von besonderer Beschaffenheit. Das eigentümliche Raumgefühl schafft sich in jeder Kultur einen eigenen Baustil. Die großen Architekturen stehen am Anfang. In das zweite Lebensalter fällt die Gründung der Städte, die fortan der Sitz des geistigen Lebens bleiben. Die Mythologie wird in fortschreitender Rationalisierung durch eine Metaphysik ersetzt, doch auch die metaphysischen Begriffe tragen die Züge der alten Götter, verraten das räumliche Weltbild, aus dem sie stammen. Neben der hohen Baukunst entwickeln sich Künste von geringerem Ausmaße. Am Eingang des dritten Zeitalters stehen puritanische Bewegungen, Reformationen. Die religiöse Überlieferung soll dem durchschnittlichen Rationalismus angepaßt werden. In dieser Periode blüht die für jede Kultur charakteristische Wissenschaft auf, welche gleichfalls das ursprüngliche Raumbild überall durchschimmern läßt. Im vierten Zeitalter zerfallen die natürlichen Verbände, der kritische Verstand zersetzt die Lebensinstinkte, die schöpferische Zeit für Religion, Kunst und Metaphysik ist vorbei, auch die Wissenschaft beginnt zu erstarren oder sich aufzulösen: an Stelle von Kultur tritt Zivilisation. Daß der Mensch der späten Zivilisation nicht nur geistig, sondern

auch körperlich unfruchtbar ist, deutet auf das Absterben der höheren Seele hin. Die ins Riesenhafte gewachsenen Städte zerfallen von selbst, weil die Menschen fehlen, sie zu bevölkern. Die kulturtragende Schichte stirbt aus, eine Urbevölkerung ohne Tradition bleibt übrig, das Fellachentum, Spielball von Gewaltmenschen, die zuerst aus dem Inneren der Zivilisation vereinzelt und immer seltener, später von auswärts hereinbrechen.

4. Die Lebensdauer der eigentlichen Kultur ist ungefähr ein Jahrtausend, dazu kommen noch etwa 500 Jahre Vorbereitung Die Kulturen, die wir bisher überblicken, sind von 3000 bis 1500 v. Chr. die ägyptische und die babylonische, von 1500 bis Christus die apollinische (griechische), die indische und die chinesische, von der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus oder etwas früher bis etwa 1000 nach Christus die arabische oder magische; von 500 n. Chr. über die Gegenwart hinaus die faustische (germanische); abseits von diesen Kulturen liegt die nur in Trümmern erhaltene Mayakultur in Mittel- und Südamerika, die sich zur Zeit der Entdeckungen bereits im Zustand später Zivilisation befand. Am Horizonte kündet sich der Aufstieg einer neuen, der russischen Seele an.

In dieses allgemeine Schema ist nun das Bild der arabischen oder magischen Kultur einzutragen. In die Zeit der Vorbereitung gehören das alttestamentliche Judentum, die Religion des Zarathustra und die chaldäische Religion, die nach Spengler nicht eine Späterscheinung der längst im Fellachentum versunkenen babylonischen Welt ist, sondern ein Vorfrühling der neuen Seele. Die Vorzeit läßt wider zwei Wellen erkennen, die prophetische von 700 bis 500 v. Chr. (die jüdischen Propheten und Zarathustra) und die apokalyptische um 300 v. Chr. Um die Zeitenwende ist das räumliche Weltgleichnis und die Deutung des Weltsinnes fertig. Die Welt ist eine Höhle; über der Erdfläche liegt eine hohle Halbkugel; die Höhe ist licht, die Tiefe finster. In der Tiefe lebt der Mensch; seine Seele strebt zum Lichte, von oben senkt sich eine helle ätherische Substanz, Geist „Pneuma" der verlangenden Seele entgegen. Die von Pneuma Erfüllten bilden eine geistige Gemeinschaft. Wie der Raum, so ist auch die Zeit begrenzt. Am Anfang liegt ein verhängnisvoller Sündenfall in die Tiefe, am Ende die Wiederherstellung; aber in der Mitte der Zeit tritt der Erlöser auf: ein Wesen aus der

Höhe, ganz voll von himmlischem Pneuma. Dieses in den Grundzügen fertige Welt- und Geschichtsbild wird nun in der ersten Phase arabischer Kultur mit konkretem Inhalt ausgefüllt. Es ereignet sich das Sonderbare, daß eine historische Gestalt mit dem Erlöser des Weltbildes identifiziert und zum Mythos der neuen Kultur wird. Jesus Christus lebte nach Spengler in einer märchenhaften Welt. Die Verschmelzung seines Lebens mit dem Mythos ist geglaubt worden, weil er selbst daran glaubte und die arabische Seele in diesem Lebensalter für mythische Weltanschauungen empfänglich war. Aber Jesus Christus ist nicht der einzige Held des arabischen Mythos; bald darauf wird Apollonios von Tyana als Messias gefeiert und gelangt die Zarathustralegende zum Abschluß. Es war jedoch, führt Spengler weiter aus, ein Verhängnis für die arabische Seele, daß sie ihre angemessene Form nicht finden konnte; zu groß war der Druck der griechischen Zivilisation. Bei Aktium hätte der junge Osten, vertreten durch Antonius und Kleopatra, siegen sollen, nicht der Westen unter Oktavianus. So blieb die griechische Zivilisation über den Ländern des Mittelmeeres liegen und preßte den arabischen Geist in nicht stilreine Formen. Die adäquate Bauform zum Beispiel für den höhlenartigen Weltraum ist die Kuppel, sie setzte sich zwar durch, aber noch durch Jahrhunderte erscheint sie umhüllt von griechischen Säulen, Gebälken und Vertäfelungen. Für dieses Phänomen gebraucht Spengler den Ausdruck Pseudomorphose nach jener Erscheinung im Mineralreich, daß eine Substanz eine durch Ausspülung hohl gewordene Kristallform ausfüllt und so eine Form annimmt, die ihren eigenen Kristallisationsgesetzen nicht entspricht. Der Genius der Pseudomorphose ist Paulus, der Begriff, in dem sie sich am liebsten ausspricht, der Logosbegriff, der sich schon im Johannesevangelium findet und besonders von den christlichen Alexandrinern Klemens und Origenes ausgearbeitet wird. Neben dem pseudomorphen Christentum wirkt die arabische Seele mächtig im Talmudjudentum und in der neupersischen Religion. Im Talmudjudentum der ersten fünf christlichen Jahrhunderte, nicht in der vorchristlichen Prophetie liegt die große Leistung des jüdischen Geistes. Der arabischen Frühscholastik gehören an Johannes der Evangelist, die Gnostiker, Irenäus und Tertullian, der Hochscholastik Klemens und Origenes. Im Kampfe um die Christologie vom vierten Jahrhundert an zerfällt das Gebiet

der pseudomorphen Religion in drei Teile: den katholischen Westen, der pseudomorph bleibt, den monophysitischen Süden, der sich im Gebiete des Talmudjudentums und des späteren Islam ausdehnt und beiden durch strengen Monotheismus und Bilderfeindschaft innerlich verwandt sein soll, und die nestorianische Ostkirche, welche gemäß einer Wahlverwandtschaft sich im Gebiete der iranischen Religion ausbreitet. Den Eindruck jugendlicher Kraft machen die erstaunlichen Erfolge der Missionstätigkeit. Das Judentum blüht in Spanien, dehnt sich von Südarabien nach Afrika aus, über Armenien in das Wolgagebiet, nach Osten bis China. Die Südkirche erreicht Ceylon, die Ostkirche und der Manichäismus, eine Vermischung von iranischer Religion und Christentum, dringen ungefähr gleichzeitig in China ein. Aber noch eine Form arabischer Religion ist zu erwähnen, eine zweite Pseudomorphose, die spätantike Staatsreligion nämlich, welche in den Neuplatonikern ihre Theologen fand, die den christlichen Theologen durch kulturelle Funktion und Geistesart entsprechen; der spätantike Staat ist eine Kirche, ihr Oberhaupt, der Kaiser, Beherrscher aller Gläubigen, Diokletian der erste Kalif, das Pantheon die erste Moschee. Kirche und Glaubensgemeinschaft lassen sich aus dem Gleichnis der Welthöhle ableiten: den Seelen, die aus der Tiefe, de profundis, zum Lichte aufstreben, kommt das Pneuma erleuchtend entgegen. Die Gemeinschaft der Erleuchteten ist unfehlbar, denn sie hat das göttliche Pneuma. Das einzelne Ich bedeutet nichts, ist nur ein Stück des pneumatischen Wir. Die Gemeinde ist pyramidenförmig aufgebaut und hat einen dem Lichte nächsten Gipfel. Die Prädikate des Sonnengottes gehören zum Titel der spätrömischen Kaiser und der neupersischen Könige, der Lichtglanz umgibt als Aureole die Häupter der Heiligen auf den christlichen Mosaiken. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Papst, Kaiser oder Kalifen an der Spitze, das ist der Gesellschaftsbau der arabischen Seele, so wie der Stadtstaat die politische Gestalt der hellenischen und weltumfassende Imperien das politische Ideal der faustischen Seele sind. Spät, doch um so heftiger wehrt sich die magische Seele gegen die griechische Pseudomorphose. Die Reaktion fällt in das Reformationszeitalter, Mohammed entspricht dem Cromwell, der Islam dem Puritanismus. Die Zeit der hohen Kultur ist vorbei; vom siebenten Jahrhundert an ist die arabische Geschichte noch reich an äußeren Ereignissen, doch arm

an inneren. Bagdad, Samarra, Byzanz, Cordoba sind die Weltstädte dieser Zivilisation. Die beiden ersten sterben nahezu aus, die zwei anderen sinken von ihrer Bedeutung. So weit interessiert uns eine Skizze der Spenglerschen Konstruktion. — —

Die Kritik der allgemeinen Geschichtsphilosophie stützt sich auf eine Kritik der besonderen Kulturlehren. Abgesehen von auffälligen Mißverhältnissen, die etwa darin zutage treten, daß die Vorzeit der arabischen Kultur siebenhundert Jahre dauert, die epische Zeit tief in die scholastische hineinreicht — denn das „griechische" Messiasideal des Apollonios von Tyana, um 200 aufgestellt, fällt zeitlich mit der Hochscholastik des Origenes zusammen und 150 Jahre nach dem Entstehen der Evangelien, ist es übermäßig befremdlich, daß die jüdische Prophetie in die Vorzeit der jüdischen Seele gerechnet und als bloße Vorbereitung zum Talmudjudentum aufgefaßt wird, während doch die Propheten Weltgeltung erlangt haben, vom Geiste des Talmud aber man heute noch nicht viel weiß, und was man weiß, neben den Visionen des Amos, Jesaias und Jeremias nicht genannt werden kann. — Es ist ferner unmöglich zu sagen, daß Christus in einer Märchenwelt [1]) gelebt habe und ihn gleichzeitig zum Verkünder eines metaphysischen Vorganges zu machen. Kulturseelen sind ja nach Spengler Wirklichkeiten, die sich in allem aussprechen, was geschieht, am unmittelbarsten in der religiösen Offenbarung am Beginne. Gerade Spengler müßte sagen, daß jede Frühreligion metaphysische Wahrheit enthalte und ihre Verkünder das sagen, was die höhere Seele will oder ahnt. Es fragt sich ferner, ob Paulus wirklich der Begründer einer pseudomorphen Religion ist und ob die Pseudomorphose sich gerade in

[1]) Spengler beruft sich auf die eschatologischen Reden und auf das Papias-Fragment bei Irenaeus. In den Reden über das Weltende findet sich aber ein Bestandteil, der klare Voraussicht beweist, die Voraussagung, daß die irdische Reichserwartung zum Untergang Jerusalems und des Tempels führen würde. Das Papias Fragment ist allerdings wirklich märchenhaft; es überrascht, daß Irenaeus, ein sonst so klarer Geist, diese Schilderung einer überreichen Natur auf der neuen Erde anscheinend ohne innere Hemmung hinnimmt. Kein anderer Theologe ist ihm hierin gefolgt. Auf welche Äußerung des Herrn diese Ausmalung zurückgehen mag, ist natürlich nicht mehr festzustellen. Sie sieht aus wie eine phantastische Variation des aus den Parabeln geläufigen Themas von der tausendfältigen Frucht.

der Logoslehre am deutlichsten ausspreche. Ist der Nachweis gelungen, daß die Ostkirche und die Südkirche zum Geiste des Iran einerseits, des Judentums und Islams anderseits gehören? Ist es richtig, daß Christentum, Judentum, spätantikes Heidentum und Islam Kinder desselben Geistes sind?

Von diesen Fragen glaube ich die erste über Prophetie und Talmud übergehen zu können. Ich gedenke mich auf den Begriff der Pseudomorphose zu konzentrieren und auf das, was damit zusammenhängt: das Weltbild des hl. Paulus, die Logoslehre, die Dogmen über Gott und Christus, und zum Schluß einiges über das Selbstbewußtsein Jesu Christi zu sagen. Bei dieser Konzentration hoffe ich in den Kern der Spenglerschen Geschichtsmetaphysik einzudringen. — —

Die Pseudomorphose ist an der ursprünglichen Intuition, am Weltbilde selbst zu messen. Es ist als ein methodisch sehr wertvoller Gedanke anzuerkennen, daß Spengler so entschieden die Bedeutung räumlicher Gleichnisse hervorhebt. Von ihnen wird wirklich der Gang der Begriffe gelenkt; in diesen selbst sind ursprüngliche Anschauungen immer noch zu erkennen[1]). Was nun das arabische Weltbild betrifft — die dunkle Höhle und das Licht aus der Höhe — so ist vor allem festzustellen, daß das Lichtgleichnis für die geistige Welt, die dunkle Höhle für die tiefere Welt sich schon bei Platon finden. Will man ihn schon zu den Vorläufern der magischen Seele und seine Philosophie zur Pseudomorphose rechnen?[2]). — Am reinsten ist das höhlenförmige Weltbild in den gnostischen Konstruktionen (zwischen 100 und 140 n. Chr.) zum Ausdruck gelangt. Immer ist hier die Rede davon, wie aus einer höchsten Region des Lichtes die Weltschichten hervorgehen, sei es durch naturnotwendige Dekadenz, indem das Lichtelement immer schwächer wird, sei es durch Vermischung von Licht und Geist mit Stoff und Finsternis, wobei der unglückliche Mensch, ein von den Mächten der Tiefe gefangener Lichtgott, vergeblich nach der himmlischen Heimat strebt, bis ihn endlich der Eröser losreißt

---

[1]) Vgl. hierzu des Verf. Aufsatz: Platons Psychologie (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik 1910).

[2]) Deußen (Gesch. d. griech. Phil.) vermutet bei Platon persischen Einfluß; Nietzsche (Jenseits von Gut und Böse S. 5 u. 120) wirft ihm Stilwidrigkeit vor, allerdings in anderem Sinn.

und zurückführt. Wenn man den Inhalt der Gnosis in dieser Form hört, so möchte man glauben, sie sei die stilreine Äußerung arabischer Frömmigkeit im ersten Zeitalter. Sieht man aber die einzelnen Sekten näher an, so muß man sagen, wenn auf irgend etwas, so paßt auf sie das Wort Pseudomorphose: der Erlöser des Evangeliums, Schlangengötter, die große Mutter und die sündigende Göttin des vorderasiatischen Pantheon, der Urmensch der Iranier, der griechische Logos, alles steht daneben und übereinander. — Indes dieses sog. arabische Weltbild bleibt auch innerhalb der frühchristlichen Theologie gar nicht unbestritten. Der Gnostikerbekämpfer Irenäus (vor 200 n. Chr.) widerlegt in seiner Streitschrift gegen die Gnosis auch ihre räumlichen Bilder, und zwar von einer anderen räumlichen Vorstellung aus, die nähere Betrachtung verdient. Er stellt sich die allgegenwärtige Gottheit vor als eine unendlich ausgedehnte lichte Substanz, welche die ineinandergelegten Kugelschalen der Welt von allen Seiten umgibt [1]). Das Böse hat deshalb bei Irenäus viel weniger Wucht als bei den Gnostikern, wo Licht und Finsternis fast im Gleichgewicht sind. Die materielle Welt, die Sünde und ihr Jammer schweben in der Unendlichkeit Gottes als eine verschwindende Größe. Dasselbe Weltbild, nur noch drastischer, finden wir bei Tertullian, es vererbt sich auf die christlichen Schriftsteller der Folgezeit. Der unendliche Gott, der zugleich unendlicher Wille ist, Allmacht, ist keine Schöpfung der faustischen Seele, sondern altchristliches Erbgut, und auch damals nicht neu erfunden worden, vielmehr aus dem Alten Testament, zumal dem zweiten Jesaias, herübergenommen. Im Weltbild des Irenäus haben wir eine ohne Gewalt vollzogene, wie von selbst gekommene Synthese des Aristotelischen Weltbildes der ineinandergeschalteten Kugelschalen, die der außenstehende Denkgeist im Gang erhält, mit dem überwältigend großen Schöpfer und Lenker von Welt und Geschichte, den das Alte Testament offenbart. Es liegt also die Sache anders. Tatsächlich kann derselbe Mensch mehrere Weltbilder nebeneinander haben, nur ist eines besonders betont. Auch wir verwenden

[1]) Nachweis im einzelnen in des Verfassers: Augustin und die Patristik (Verlag E. Reinhardt, München 1923, S. 132ff.); diese Ausführungen sind unabhängig von Spenglers Anregungen entstanden, in Konsequenz eines bereits im Aufsatz über Platons Psychologie aufgestellten methodischen Grundsatzes.

das „arabische" Weltbild, wenn wir von einem geistigen Aufschwung reden oder von Erleuchtung, oder eine Katastrophe als Sturz in die Tiefe bezeichnen. Diesen Bildern können wir nicht entgehen, weil die Erscheinungswelt wirklich so aussieht: der Himmel steht als Kuppel über der Erdfläche, vom Himmel her strahlt Licht und Wärme auf die feuchte und kalte Erde. Das Höhlengleichnis ist eine Beschreibung der Scheinwelt, welche die Menschen haben und haben werden, solange es Menschen auf dieser Erde gibt. Eine Verschiebung im Bewußtsein vom primitiven Glauben zur Erkenntnis tritt dadurch ein, daß von einer bestimmten Entwicklungsstufe an das Höhlengleichnis nur mehr als Sinnbild, nicht als letzter erreichbarer Ausdruck der Wirklichkeit gebraucht wird. — Nennt man aber gerade das Pseudomorphose, daß unter dem Einfluß des griechischen Weltbildes das primitive Bild der Welthöhle nicht rein durchgeführt wurde, dann ist das Wort Pseudomorphose nur ein Wort und mit seiner Einführung nichts gewonnen. Niemand kann beweisen, daß die arabische Seele nicht aus eigener Kraft das ursprüngliche Gleichnis korrigiert und daß ein anderer Ausgleich zwischen Anschauung und Denken gefunden worden wäre, als der, den wir bei Platon antreffen: in der Republik stellt er die Ideenwelt als eine der Sonne vergleichbare Lichtwelt vor, im Timäus beschreibt er ein Weltbild, das ganz anders aussieht als das der Höhle mit dem Licht aus der Höhe.

Nach dieser Betrachtung des Weltbildes wenden wir uns dem Begriff der Pseudomorphose zu. Spengler kennzeichnet seinen Inhalt vorerst durch jenes mineralogische Gleichnis, von welchem der Name genommen ist — an sich ein berechtigtes Verfahren, vorausgesetzt, es wird vom Gleichnis zur begrifflichen Bestimmung vorgeschritten. Sehen wir uns auf dem Gebiete der Kunst nach Pseudomorphosen um — hier dürften sie wahrscheinlich am leichtesten zu erkennen sein — so wäre wohl die nordische Frührenaissance geeignet als Sinnbild und Beispiel zu gelten. Türme und Kastelle und Hallen sind noch gotisch gefühlt, trotzdem sie im Äußeren antikische Formen nachahmen. Spengler erwähnt als künstlerischen Ausdruck der Pseudomorphose — dieser Fall ist von dem ersten Beispiel logisch zu unterscheiden: etwas anderes ist Pseudomorphose in der Kunst, etwas anderes der künstlerische Ausdruck einer in der Seele sitzenden Pseudomorphose — die altchristliche Basilika:

denn die Apsis ist ein halber Kuppelbau, die Halle ein antiker Säulenbau. Das scheint einleuchtend, doch bei näherem Zusehen löst sich dieser Schein auf. Das arabische Weltbild ist nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich begrenzt. Die Weltzeit hat Richtung vom Anfang an auf ein Ziel hin, der Weltverlauf ist eine in sich zusammenhängende Geschichte. Diese Idee der Richtung ist aber gerade in der altchristlichen Basilika sehr deutlich ausgesprochen: alle Linien streben zum Altare und zur Apsis, in der der verklärte Heiland thront. Zwanglos läßt sich die Basilika als der charaktervolle Ausdruck eines einfachen Gedankens auffassen. Dem reinen Kuppelbau fehlt die Idee der Richtung. Auch die arabische Moschee drückt die Richtung aus, freilich nur durch die Gebetsnische, durch die der Kuppelbau künstlich eine Längsachse erhält, die gar nicht in seiner Natur liegt. Ist am Ende auch die Moschee pseudomorph? Offenbar ebensowenig wie die Basilika.

Wie eine begriffliche Pseudomorphose aussieht, können wir uns gleichfalls nur an konkreten Beispielen verdeutlichen. Ein solches soll Paulus sein. Wir müssen also konfrontieren, was Paulus als Prophet arabischer Frömmigkeit hätte sagen müssen und was er wirklich sagte. In dem Unterschiede dürften wir dann Pseudomorphose vermuten. — Paulus hatte auf dem Wege nach Damaskus eine Vision: Christus erschien ihm und rief ihm zu: Saulus, warum verfolgst du mich? Wir können davon absehen, was dieser Vision objektiv entsprach: subjektiv war Paulus überzeugt, daß ihm der verklärte Erlöser erschienen sei. Fragen wir uns nun, was Paulus als Vertreter arabischer Religion sagen mußte, so lautet die Antwort: Er mußte gerade das verkünden, was er wirklich verkündet hat, nämlich: daß das Ziel der Geschichte offenbar geworden, der himmlische Erlöser als Jesus von Nazareth unter die Menschen getreten ist, den Kampf mit Tod und Sünde auf sich nahm und siegreich beendete, von den Toten aufstand, zum Vater zurückkehrte, aber ihm, dem unwürdigen Saulus, neuerdings erschien, so wie er sich bald nach seiner Auferstehung mehreren Aposteln und anderen Mitgliedern der christlichen Gemeinde in Jerusalem gezeigt hatte; die Auferstehung ist damit neuerlich bekräftigt und durch sie die messianische Würde und Sendung des Herrn. So mußte Paulus sprechen und so sprach er; von Pseudomorphose ist keine Spur zu merken. Nun sagt Paulus einmal, er sei den Juden ein Jude geworden,

den Griechen ein Grieche. Das klingt nach Stillosigkeit, nach Vermischung der Formen. Allein es handelt sich bei dieser Äußerung um eine Frage der Taktik in einer nach dem Empfinden des Apostels untergeordneten Angelegenheit. Paulus wollte bekanntlich die Heidenchristen nicht auf das alte Zeremonialgesetz der Juden verpflichten, den Judenchristen aber vorläufig den ererbten Brauch lassen. — Endlich verwendet Paulus noch Wörter aus der antiken Mysteriensprache. Auch darin liegt nichts Pseudomorphes, denn die Mysterien der Kaiserzeit bewegen sich ja bereits alle in der Richtung zur „arabischen" Frömmigkeit, ferner hat Paulus diese Bilder nur als rhetorischen Schmuck übernommen und sie können wegfallen, ohne daß am Gedanken etwas geändert würde. Passend sind sie, weil sie alle das ausdrücken, was Paulus überzeugt war erlebt zu haben: die Vision des Gottes und Erlösers. Es bleibt also von Pseudomorphose bei Paulus nichts anderes übrig, als daß er die neue Religion in das Gebiet griechischer Zivilisation hinübertrug und so die Voraussetzung für eine arabisch-griechische Gedankenmischung geschaffen hätte. Die Pseudomorphose selbst müßten wir an einer anderen Stelle suchen, in der Logoslehre, deren reichste Ausgestaltung in die Zeit von 100 bis 250 n. Chr. fällt. Wir kommen zur Prüfung jener These Spenglers, in welcher nach meiner Meinung sich die Geschichtsphilosophie des Autors am deutlichsten ausspricht: die Logoslehre ist der klarste Ausdruck der Pseudomorphose.

Schon am Eingang dieser Prüfung stoßen wir auf eine für Spengler kaum zu überwindende Schwierigkeit. Die christliche Logoslehre stammt nämlich über Philon von Alexandrien aus der stoischen Philosophie, welche der stilreine Ausdruck der spätantiken Zivilisation sein soll. Entweder ist also bereits die stoische Philosophie eine pseudomorphe Bildung oder es hat sich die Logoslehre auf dem Wege von der Stoa zur christlichen Religionsphilosophie wesentlich und zwar unorganisch und sinnwidrig verändert. Wir haben also außer der griechischen Fassung der Logoslehre auch ihre späteren Wandlungen zu untersuchen. Die Stoiker sind ebenfalls nicht die Erfinder dieser Lehre, sondern ihre Ausgestalter und Verbreiter. Ihr erster Verkünder ist der Jonier Herakleitos von Ephesos, der um 500 v. Chr. lebte, in einem Zeitalter großer Kriege und Umwälzungen. Das Perserreich holte nach Eroberung von Babylon, Vorderasien und Ägypten zum Schlag gegen Griechenland aus. In

Hellas selbst stürzten Königtümer und Aristokratien durch den Ansturm des Bürgertums zusammen. Diese geschichtliche Umgebung muß man zur Philosophie des Ephesiers hinzudenken, will man den stolzen Sinn seiner Aphorismen mitfühlen[1]). Die Welt scheint den meisten ein Chaos, der Wissende und Schauende erkennt, in diesem Chaos ist geheime Ordnung, Sinn, Vernunft, Logos. Die Welt ist ein erhabenes Schauspiel des Logos, des Königs, des Vaters, des göttlichen Kindes. Mit einem Teil seines Wesens verwandelt sich der Logos oder das ewig lebende Feuer in die differenzierte Welt; und sogleich stellt sich aus den Elementen die Ordnung, das Gesetz von selbst her. Immer ist die Welt im Gleichgewicht. Von Zeit zu Zeit nimmt der Logos alle Wesen in sich zurück und dieser Wandel von Spiel und Ruhe, Differenzierung und Einheit wiederholt sich ohne Unterlaß immer wieder. Dabei stellt Herakleitos sich den nicht differenzierten Logos, die ätherische Substanz als in der Höhe schwebend vor, denn er sagt, daß die Seelen, die Teile der Logossubstanz sind, bei der Zeugung in die blutfeuchten Leiber herabstürzen. Der Krieg selbst, scheinbar die größte Störung des Sinnes, der reine Unsinn, ist voll Sinn. Diese stolze Formel gegen Verzweiflung paßt wohl in ein Weltkriegszeitalter, wie es Herakleitos erlebte. — Nach einer ähnlich aufgeregten Zeit, nach dem 30jährigen Kriege, der mit Alexanders Zug nach Asien begann und mit der Abgrenzung der hellenistischen Reiche endete, erneuerten die Stoiker mit der Metaphysik Heraklits auch dessen Logoslehre. Ähnlicher Trotz gegen das Schicksal klingt aus dem Axiom, daß das Notwendige zugleich das Vernünftige sei. Das Notwendige ist Vorsehung für den, der es bejaht, hartes Schicksal dem, der sich sträubt. Das Weltwesen, lebendiges Feuer und Logos, differenziert sich periodisch und nimmt periodisch seine Geschöpfe in sich zurück. Auch im Zustande der Zerstreuung ist die Welt im Gleichgewicht. Die Logoi spermatikoi, die Vernunftsamen, sind durch die Welt hin aus-

---

[1]) Eine schöne Darstellung der Lehre des Ephesiers von Stöhr, Heraklit, Wien 1921, der sich die folgende Skizze anschließt. Die geschichtsphilosophische Auffassung der Lehre findet sich bei Stöhr nicht. Aber dieser Gelehrte nimmt eine andere Einwirkung des Persertums, nämlich die der persischen Religion, auf Heraklit an: am Magiertum mochte Heraklit erkannt haben, welche Stellung dem Priester und Propheten in der gesellschaftlichen Ordnung zukomme.

gebreitet. Diese Lehre hat neben dem naturphilosophischen Sinn auch einen geschichtsphilosophischen. In naturphilosophischer Bedeutung spricht sie den Glauben aus, daß alles Seiende nach Plänen gebaut sei; Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Baupläne zu finden. Im geschichtsphilosophischen Sinne bedeutet sie die Überzeugung, daß sich überall unter den Menschen der Logos am Werke zeigen müsse und deshalb alle Kulturen ähnlich angelegt, untereinander verwandt seien. Hier spricht sich zugleich jener universale Blick, jene Freude an weiten Horizonten aus, die man schon aus den Alexanderzügen herausfühlt und die durch die Entdeckung des Ostens bis nach Indien unter den hellenistischen Menschen geweckt worden sind. Die Vernunftwesen bilden einen Staat, den Weltstaat, der Weise ist Weltbürger, Kosmopolites. Der Begriff des Weltstaates ist doppeldeutig: er bezeichnet die faktisch bereits bestehende Gemeinschaft der Logosträger und er ist ein Zukunftsprogramm: der Weise hat an der Ausdehnung des Vernunftreiches mitzuarbeiten. Von hier aus ergab sich für philosophierende Politiker unter den Römern die Möglichkeit, in der Ausbreitung des Römerreiches einen vom Logos her geförderten Prozeß zu erblicken. Durch die stoische Philosophie erhielt die römische Politik in ähnlicher Weise ihre ideologische Sanktion wie der englische Imperialismus seit Cromwell durch die calvinische Idee vom Reiche der Auserwählten und die Eroberungen der Araber durch den Islam.

Eine auf Grund der Logoslehre ausgebaute Geschichtsphilosophie müßte also den Logoskeimen an den verschiedenen Stellen der Erde nachgehen und zeigen, daß sie durch ähnliche Anlage, durch ähnliche Wachstumsgesetze einander innerlich immer näher kommen, um zuletzt in einem Vernunftreiche sich zu vereinigen. Es ist für den aus geschichtlicher Perspektive Betrachtenden ein bedeutendes Schauspiel, wie die stärksten vorchristlichen Gedankenwelten, die antike einerseits, die orientalische anderseits — und zwar kommt hier nur das Alte Testament ernstlich in Frage, nicht die syrischen, ägyptischen und anderen orientalischen Mythologeme, trotz ihres Reichtums an symbolischer Schönheit — wie also diese beiden Gedankenwelten einander immer näher kommen und schließlich einmünden in die gemeinsame Sehnsucht nach den drei Kantischen Postulaten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Es soll ein Wesen da sein, daß den Sieg des Guten inmitten des wirren

Weltlaufes verbürgt und einen Plan mit der Geschichte verfolgt, der Mensch soll frei sein, nicht rettungslos ausgeliefert einem unerbittlichen Verhängnis, die Seele soll unsterblich sein und aus dem Jenseits das erlangen, was ihrer Sehnsucht nach Seligkeit in diesem Leben versagt geblieben ist. Alle diese Ideen lassen sich zusammenfassen in der Idee der Vorsehung. Sie muß sich aber auch im geschichtlichen Verlauf erkennen lassen. Man muß es ihm anmerken, daß er sich dem Ziele nähert. Auch hierin entwickeln sich Griechentum und Judentum parallel: dem messianischen Reich der jüdischen Prophetie und Apokalyptik entspricht der Weltstaat der Stoiker.

Aber nicht minder erstaunlich als diese Konvergenz ist die Tatsache, daß die griechische Geschichtsphilosophie stoischer Färbung das jüdische Gesetz nicht gewürdigt hat. Den mythischen Gesetzgebern der ägyptischen und babylonischen Urzeit, den Spuren altertümlicher Weisheit bei barbarischen und halbbarbarischen Völkern ging sie nach, aber Moses und die Propheten fand sie nicht. Hier war eine von der antiken Geschichtsphilosophie nicht erfüllte Aufgabe. Aber auch das jüdische Denken hat die postulierte Geschichtsphilosophie nicht geschaffen. Zwar sah der letzte jüdische Denker vor Christus, Philon von Alexandrien, ganz richtig, als er den griechischen Idealismus in die alttestamentliche Theologie und Moral hineinarbeitete; mit dem die Weltgeschichte leitenden Schöpfergott des Alten Testaments sind die Platonischen, Aristotelischen und stoischen Gottesvorstellungen im weiten Umfange vereinbar. Zwanglos lassen sich die Platonischen Ideen als Weltschöpfungsgedanken auffassen, läßt sich der Denkgeist des Aristoteles mit dem Willensgott des Alten Testaments verbinden, man kann zeigen, daß die Aristotelische Theologie einer Ergänzung bedarf, weil sie nicht zu Ende gedachte Probleme enthält, ebenso kann die stoische Logoslehre in die Gotteslehre der Bibel eingefügt werden. Alle diese Synthesen sind natürlich und haben mit Pseudomorphose ebensowenig zu tun, wie wenn Kant mit der kritischen und empirischen Richtung des Hume den erkenntnistheoretischen Idealismus Berkeleys und Leibnitzens idealistische Lehre von den angeborenen Ideen verbindet oder wenn Hegel und Schelling ihren Systemen konstruktive Gedanken verschiedener Herkunft einverleiben. Mit Recht hat also Philon die Gotteslehren der Griechen und Juden vereinigt und auch in dem Punkt richtig gesehen, daß sich Moses viel eher zu einem

philosophischen König in Platons Manier herausstaffieren lasse, als die mythischen Begründer babylonischer und ägyptischer Kultur. Aber anstatt in den genialen Schöpfungen der Griechen eigene Logosoffenbarungen zu erblicken, machte der Alexandriner Herklit und Platon zu Schülern des Moses und der Propheten.

Und nun wenden wir uns dem Prolog des Johannesevangeliums zu. Gott ist Logos und der Logos erleuchtet jeden, der in diese Welt kommt. Hier ist ein Programm ausgesprochen, dessen Erfüllung die Lücken der stoischen sowohl wie der jüdischen Geschichtsphilosophie ergänzt. Dieses Programm ist ausgeführt worden. Wir finden die postulierte Geschichtsphilosophie angedeutet bei Justin dem Märtyrer (um 160) und ausgebildet in der Lehre des Klemens von Alexandrien (vor 200)[1]), daß ein und derselbe Logos, der große Erzieher des Menschengeschlechtes, die Juden durch das Gesetz, die Griechen durch die Philosophie herangebildet habe. Die Teile der Logosbildung passen zusammen, weil sie von Anfang aus demselben Logos stammen. Mit genialem Blick hat Klemens seine Formel direkt aus dem Evangelium abgeleitet — keine andere Legitimation hätte genügt — und aus dem Gleichnis vom Säemann, der den Samen des Wortes (Logos) Gottes ausstreut, konnte, ja mußte ein philosophisch gebildeter Grieche fortan die stoische Lehre vom Logos spermatikos heraushören. Das Verschmelzen antiker und jüdischer Überlieferungen war eine sich seit langem vorbereitende Tatsache. Sie zu deuten, das sich vor aller Augen Vollziehende ins denkende Bewußtsein zu erheben, war dem Christentume vorbehalten. Klemens hat mit seiner Logoslehre die großartigste geschichtsphilosophische Formel ausgesprochen, die innerhalb seiner Zeit möglich war, vielleicht überhaupt möglich ist.

In dieser Formel soll sich die Pseudomorphose ausdrücken. Hier stehen wir vor der Entscheidung. Pseudomorph ist wohl der Glaube, daß zwei verschiedene Kulturen und Kulturphasen, die ganz junge arabische und die spätantike konvergieren können, Pseudomorphose ist die Erscheinung, daß sie wirklich zusammenströmen. Denn, so lautet das Dogma, sie haben einander ja nichts

---

[1]) Ausführliche Rechtfertigung dieser Thesen in des Verf. Aufsatz: Die Stellung des Klemens v. Alexandrien zur griechischen Bildung (Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik, Bd. 164).

zu sagen. Aber das ist eben ein Dogma. Anstatt hier an dem interessantesten Begriff, dem Logos, über das Wesen der Pseudomorphose belehrt zu werden, erfahren wir, daß es Synthesen zweier Kulturen nicht geben könne, und wenn etwas der Art vorkommt, es nur ein widernatürlicher Zentauer sei. Das aber ist eine petitio principii. — —

Die Logoslehre drückt den Glauben aus, daß es einen Sinn der Geschichte gebe und einzelne Äußerungen dieses Sinnes von Zeit zu Zeit sich vereinigen können. Da dieser Glaube unwiderlegbar ist, gilt das Wort Pseudomorphose nur innerhalb eines entgegenstehenden Systems. Erwiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht ist der höhere Wert der Spenglerschen Formel bisher nicht. Vielleicht zeigt er sich im weiteren Verlaufe der Entwicklung. Hier treffen wir auf die eindrucksvolle Tatsache, daß das Gebiet der christlichen Religion zum großen Teil dem Islam anheimfiel, und daß der Schlachtruf des Islam: Es ist nur ein Gott, schon in den Monophysitenkämpfen erscholl. Ob aus der Tatsache des Islams etwas für die Pseudomorphose folge, soll später betrachtet werden. Wenn man aber den Kampfruf der Monophysiten als Beweis für eine Volksbewegung ansieht, so möge man auch die humoristischen Schilderungen des Gregor von Nyssa und die ernsten Mahnungen des Gregor von Nazianz nicht übersehen, denen wir entnehmen, daß im 4. Jahrhundert ein leidenschaftliches Interesse an den Feinheiten der Gotteslehre auch die unteren Volksschichten ergriffen hatte; die sog. pseudomorphe Theologie war eine Zeitlang Gegenstand allgemeinster und heftigster Teilnahme. Das macht doch den Eindruck, als spräche sie etwas Vitales aus.

Wer die Katastrophe der Christenheit als Beweis für die innere Untauglichkeit der christlichen Begriffswelt ansieht, muß sich vorher mit der Frage auseinandergesetzt haben, ob nicht doch die christliche Theologie bei aller Kompliziertheit von einem einzigen Gedanken oder Trieb aus konstruierbar sei, ob in der Entwicklung der Dogmengeschichte bei aller Bewegtheit des Kampfes nicht doch nur wenige, vielleicht eine einzige Denktendenz wirksam war[1]). Dies hat Spengler unterlassen. Welche Möglichkeiten gab es, die

---

[1]) Ausführlicher in des Verfassers „Augustin und die Patristik" 125ff., 215, 231ff., 299, 368ff.

Erscheinung Jesu Christi innerhalb des arabischen Weltbildes zu konstruieren? Da der Heiland, offenbar auch nach Spenglers Annahme, an seine göttliche Sendung und ewige Herkunft vom Vater geglaubt hat, so müssen in die Voraussetzungen der Konstruktionsaufgabe auch seine Selbstzeugnisse mit aufgenommen werden. Die Menge der Denkmöglichkeiten ist bestimmt einmal durch den Ausbau der Umwelt selbst, in welche der Erlöser eintritt. Die dunkle Tiefe ließ sich deuten als ein lichtfeindliches zweites Reich und die Welt als unheilvolle Vermischung; dann durfte der himmlische Erlöser sich mit der tieferen Natur nicht eigentlich vermischen, er mußte geistig bleiben und die historische Gestalt Jesu Christi zerfiel entweder in zwei Personen, eine irdische und eine himmlische, oder wurde zu einem Scheinwesen, nicht eigentlich inkarnierter, sondern körperlich erscheinender Geist. Diese Möglichkeiten sind in reichster Variation in den gnostischen Systemen ausgeprobt worden. Die tiefere Welt ließ sich auch deuten als ein aus der höheren Welt hervorgegangenes Wesen. Hier bot sich wieder die Möglichkeit, Übel und Sünde schon in die geistige, oder erst in die materielle Welt zu verlegen. In dem ersten Falle lag es nahe, Sünde und Materie für solidarisch, die materielle Welt als Sündenfrucht zu erklären. Zur Konstruktion des Erlösers boten sich dann dieselben Möglichkeiten wie beim strengen Dualismus, Zweipersönlichkeit oder Scheinleiblichkeit. Diese Wege geht die monistische Gnosis des Valentin und seiner Schüler, Origenes kommt in die Nähe. Man konnte die materielle Welt auch als freie Schöpfung Gottes erklären, die von Anfang an harmonisch war, und Sünde und Übel später hinzugekommen sein lassen. Dafür hat sich die orthodoxe Theologie entschieden. Die entgegengesetzten Lösungen sind bisher nicht auf den Gegensatz von organischen und pseudomorphen Gedanken zurückzuführen; denn die pessimistische Beurteilung der Welt und der metaphysische Dualismus sind iranisch, die optimistische und die Schöpfungslehre jüdisch, beide nach Spengler arabisch, ebenso wie der in der Mitte zwischen beiden stehende Versuch eines metaphysischen Sündenfalles, welcher zur Emanationslehre paßt, die gleichfalls aus der Anschauung eines herabfließenden Lichtes hergeleitet werden kann. An das zuletzt genannte Gleichnis, wie aus dem Einen nach unten sich verschlechternde Regionen des Seins hervorgehen, konnten zahlreiche vorderasiatische Mythen von einer

sinkenden Gottheit angefügt werden. Hier wenn irgendwo bestünde der Verdacht der Pseudomorphose. Allein sowohl die Emanationslehre wie der iranische Dualismus sind von der Kirche abgelehnt, die alttestamentliche, also eine „genuin" arabische Schöpfungslehre ist angenommen worden. Alle weiteren Denkmöglichkeiten nach Ablehnung der Gnosis des zweiten Jahrhunderts haben sich auf dem Boden der Schöpfungslehre entfaltet: es sind die pneumatische und die adoptianische Christologie. Nach der einen hat sich in Christus ein metaphysisches, präexistentes geistiges Wesen verkörpert, und es fragte sich nur, von welcher Art dieses Geisteswesen sei, ob Gott selbst und welcher Gott oder ein Geschöpf; nach der anderen war der Heiland ein Mensch wie jeder andere, nur auserwählt und besonders erleuchtet und würdig um seines heroischen Verdienstes willen, zu Gott erhöht, an Sohnesstatt angenommen zu werden. Alle diese christologischen Lehren, innerhalb des arabischen Weltbildes gleich möglich, sind im dritten Jahrhundert auch gedacht worden. Daß die adoptianische Lehre sich nicht recht entfaltete, ist nicht aus dem Druck der Pseudomorphose zu erklären, sondern zum Teil aus ihrer Schwäche, weil sie das Gewaltige, das der Erlöser nach dem Gefühl der Christen für die Welt bedeutete, nicht recht ausdrücken konnte, zum Teil daraus, daß diese Lehre eine sehr innige Einfühlung in die Psychologie des Erlösers erfordert hätte, in den großen Heroismus, der darin liegt, der einmal übernommenen Sendung auch über Augenblicke der Verdunklung, der Schwäche, des Zweifels hinweg treu zu bleiben; das war, wie es scheint, den östlichen Theologen nicht recht verständlich, erst die Lateiner hatten Gefühl für das Menschliche am Heilande. Aber daran ist wieder nicht die Pseudomorphose schuld, eher das Gegenteil: das im Sinne Spenglers echt arabische Hinstarren auf die vom Himmel herabgestiegene pneumatische Substanz verhinderte das Verständnis für das empirische Ich. Innerhalb der pneumatischen Theologie gab es, wie erwähnt, wieder mehrere Möglichkeiten: das sich verkörpernde höhere Wesen ist entweder Gott selbst, sei es der erste Gott, sei es ein zweiter Gott, oder es ist ein Geschöpf. Die erste Möglichkeit, der Modalismus, und die dritte, der Arianismus, sind abgelehnt worden. Orthodoxe Lehre wurde der Glaube, daß sich im Erlöser der zweite Gott oder die zweite Person in Gott inkarniert habe. Hier, scheint es, haben wir

endlich den Einfluß der Pseudomorphose. Denn der zweite Gott ist eben der Sohn oder der Logos und der Schlachtruf der arabischen Puritaner war: Es ist nur ein Gott. Allein im vierten Jahrhundert stand die Orthodoxie, verteidigt von Athanasios, gegen die arianische Lehre, daß der Inkarnierte ein Geschöpf Gottes sein. Gesiegt hat Athanasios, der für die Einheit Gottes eintrat und die Logoslehre erst aufnahm, als sie die Einheit Gottes nicht mehr bedrohte, unterlegen ist Areios, der den metaphysischen Christus oder Logos zu einem zweiten geschaffenen Gotte machte. Die innere Einheitlichkeit der theologischen Entwicklung, die zum Nicaenum (324) und zum Constantinopolitanum (381) führte, läßt sich aber noch tiefer begründen. Wenn der im Weltabgrund sich sehnende Mensch von oben durch göttliche Hilfe errettet, befestigt, befreit werden soll — das aber ist nach Spengler das Thema der arabischen Religion — so muß man den Weltverlauf so auffassen können, daß sich die göttliche Hilfe eklatant zeigt, die Erlösungsreligion muß also eine historische Religion sein. Wenn ferner die Erlösung geschieht, indem sich die himmlische Substanz niedersenkt, so muß die pneumatische Auffassung über die adoptianische siegen. Da nun das Gefühl der Beseligung mit der Größe der göttlichen Herablassung wächst, so entsprach es einem starken Erlösungsdrange, den Erlöser als den höchsten Gott anzuschauen. Die Distanz zwischen Gott und Welt hätte sich auch so vergrößern lassen, daß man die Welt von einer ungöttlichen oder böser Macht herstammen ließ und die Größe eines Erbarmens bestaunte, daß sich dieser minderwertigen, von einem anderen Gott geschaffenen Welt annahm. In einem oder dem anderen Falle ist auch wirklich so gefühlt worden und es mag sich an gnostischen Lehren echtes religiöses Leben entzündet haben. Allein in höherem Grade war auf die Dauer doch der Glaube befreiend, daß die in der Welt wirkenden Kräfte dem göttlichen Heilsplan im Grunde nicht widerstrebten, daß die Schöpfung auf die Erlösung hin angelegt sei. Der Wunsch, das Reich der Werte durch die Kräfte des Werdens unangreifbar zu machen, kommt in der Lehre zum Ausdruck, daß der Logos der Schöpfung zugleich der der Erlösung sei. Die theologische Entwicklung bis zur restlosen Einverleibung der Logoslehre in die Theologie der Erlösung läßt sich daher als eine innerlich einheitliche, von einem Grundtrieb geleitete auffassen und von einem Riß durch Pseudomorphose ist keine Spur zu sehen.

Um die Rekonstruktion der christlichen Gotteslehre zu vollenden, wäre noch die Stellung zu deuten, die der hl. Geist, das Pneuma, neben dem ersten Gotte, dem Vater, und dem zweiten, dem Sohn oder Logos, einnimmt. Denkt man an das arabische Weltgleichnis zurück, so kann es befremden, daß nicht nur der Logos, sondern auch der Geist als selbständige Personen in die Gottheit hinaufgehoben worden sind. Eine Seite des Vorganges, die Erhebung alles Göttlichen auf ein Niveau, ist schon gedeutet worden. Die andere Seite, die Personifikation, bedarf noch der Erklärung. Beim Logos lag sie nahe, weil die Erscheinung Christi Phantasie und Denken beherrschte. Beim hl. Geist war dies anders. Die Lehre von der dritten göttlichen Person ist nach Analogie der Lehre von der zweiten ausgebaut worden. Man darf aber nicht übersehen, daß die beiden theologischen Kunstwörter zur Bezeichnung der göttlichen Äußerungsformen, Hypostasa und Person (prósopon) nicht ganz gleichbedeutend sind. Für den Logos passen beide gleich, für das Pneuma Hypstase besser als Person [1]). Darüber mehr bei einer Prüfung der theologischen Kunstwörter. In der Trinitätslehre Augustins verliert der Begriff der Person viel von seiner ursprünglichen Lebendigkeit zugunsten einer starken Intuition des reich flutenden göttlichen Lebens, in welchem die Personen fast wie psychische Funktionen wirken. Ein Rest von apollinischem Einfluß, nämlich eine schwache Erinnerung an die Göttergenealogien der epischen Überlieferung, ist vielleicht in der Vorliebe der früheren griechischen Theologen für eine absteigende Trinität zu bemerken, allein auch dieser Rest wurde durch die theologische Entwicklung selbst getilgt und bei Augustinus ist nichts mehr davon zu bemerken. — Hier läßt sich passend das Verhältnis der neuplatonischen Philosophie zur christlichen Gotteslehre besprechen. Es ist Spengler zuzugeben, daß beide sehr engverwandt sind, der spätrömische Staat etwas von einer Kirche hat, Kaiser Julian sich als Verkünder eines Glaubens fühlt, die Christenverfolgungen immer mehr zu einem Glaubenskampf werden

[1]) Daß zwar nicht für die begriffliche Behandlung, aber wohl für die Phantasievorstellung die dritte Hypostase der christlichen Gotteslehre nicht denselben Grad von Persönlichkeit erlangt hat, wie die beiden ersten, kommt in der Bildersprache der Kunst deutlich zum Vorschein: der hl. Geist wird fast immer symbolisch, fast nie persönlich abgebildet.

den die äußerlich mächtigere Heidenkirche gegen eine gefährliche Konkurrentin führt. Aber Neuplatonismus und Dogma unterscheiden sich doch auch in grundlegenden Annahmen radikal. Für die arabische Seele charakteristisch soll der Glaube an die Begrenztheit der Zeit sein, nach neuplatonischer Lehre ist die Zeit nach beiden Richtungen hin unbegrenzt. In diesem Punkte steht die christliche Weltanschauung der arabischen näher. In anderer Hinsicht ist es umgekehrt. Dem Weltbild der Höhle mit dem Licht aus der Höhe steht die neuplatonische Lehre von der Emanation aus dem Einen, wobei das herabfließende Sein auf jeder Stufe an Vollkommenheit verliert, näher als das Christentum. Nach christlicher Theologie bleibt der göttliche Prozeß, das trinitarische Leben, auf einer Ebene und die Welt ist in ihrer abgestuften Mannigfaltigkeit nicht Emanation aus der göttlichen Substanz, sondern Geschöpf des göttlichen Willens. Es leuchtet ein, auch diese Entwicklung, die Ablehnung jeder Spur von Dekadenz in Gott, ist aus dem Grundtrieb nach Erlösung zu begreifen, und zwar aus jenem Seitenzweig, der darauf gerichtet ist, durch völlige Reinerhaltung des Gottesbegriffes auch den Glauben an eine wahrhaft souveräne Weltregierung zu sichern.

In den großen Intuitionen vom Verhältnis des Erlösers zu Gott und Welt läßt sich also eine Pseudomorphose nicht nachweisen. Vielleicht aber steckt sie in den Begriffen? Vielleicht ist das logische Werkzeug aus einer apollinischen Anschauungswelt in eine fremde übertragen, zu der es nicht paßt? Es müssen also die beim Ausbau der Lehre von Gott und von Christus verwendeten Begriffe untersucht werden. Zwei Begriffe genügen: Usia (mit ihr verwandt Physis) und Hypostasis (mit ihr später gleichgesetzt prósopon, persona). Mit Hilfe dieser beiden Begriffe ist das Verhältnis der markanten Wesensäußerungen Gottes zueinander und das der irdischen Erscheinung Jesu Christi zu seinem metaphysischen Wesen ausgedrückt worden: Gott ist eine Usia in drei Hypostasen und Christus ist eine Hypostase mit zweierlei Usia, einer göttlichen und einer menschlichen. Usia ist bei Aristoteles ein vieldeutiger Begriff. Es überwiegt aber die Vorstellung einer möglichst vollkommenen Tätigkeit, die sich bemerkbar macht in vollendeter Gestalt. In diesem Begriff steckt etwas im Sinne Spenglers Apollinisches: Vollendung und Gestalt. Den Begriff des Apeiron, des

Unendlichen, Grenzenlosen, bannen die griechischen Metaphysiker aus der Nähe der Gottheit; Apeiron ist bei Pythagoreern, bei Platon und Aristoteles vielmehr die Materie. Bei den Metaphysikern der nachchristlichen Zeit ist dies anders, es erhöht die Würde des höchsten Seins, daß es gar nicht bestimmbar ist, über alle Kategorie hinausgeht. Sicherlich spricht hier eine neue Seele; aber sie ist so stark, daß sie dem Worte den Sinn gibt, den sie ausdrücken will. Usia heißt eben gar nicht mehr das, was es in der attischen Philosophie hieß, der Begriff der Usia wird auf Gott angewendet in einem Sinne, daß die Unendlichkeit darin Platz hat; Augustinus empfindet richtig, daß Usia und substantia einander nicht entsprechen und führt für das göttliche Wesen in wörtlicher Übertragung des griechischen Wortes ins Lateinische den Terminus essentia ein. Wenden wir uns dem zweiten Begriffe zu. Hypostase und Person bedeuten ursprünglich Verschiedenes und jedes der beiden Wörter ist selbst wieder mehrdeutig. Aus diesem Worte Hypostasis hört man zwei Formen des Verbums hyphístasthai, nämlich hyphestekénai „als Grundlage bestehen" und hypostênai „darunter treten" oder auch „stehen bleiben". Die erste Bedeutung paßt mehr zu einer statischen oder apollinischen Philosophie, die nach dem bleibenden Wesen fragt, die andere mehr zu einer dynamischen, welche die Welt als Prozeß mit relativ ruhenden oder sich immer wieder herstellenden Zuständen sieht, sie paßt zur Emanationslehre. Im statischen Sinne steht dem Begriffe Hypostasis (etymologisch zutreffend im Lateinischen wiedergegeben mit substantia) nahe der Begriff Hypokeimenon. Aber dieses Wort wird empfunden als participium perfecti passivi von hypotithénai, zugrunde legen, hat also den Sinn „passives Substrat" und bezeichnet etwas Stoffähnliches; bei Hypostase dagegen denkt man an eine selbstherrliche, aktive Macht. Dadurch erhält dieses Wort die Bedeutung der vollendeten Wirklichkeit und kommt so zum Begriff der Individualität, freilich nicht verstanden in dem Sinne eines Willens- oder Bewußtseinszentrums, eines Ich, sondern als das bei der logischen Determination an der tiefsten Stelle Erreichte, nicht weiter Bestimmbare. Diese Bedeutung war auch mit dem dynamischen Sinn des Wortes Hypostase, Station im göttlichen Prozeß, vereinbar. Von beiden Bedeutungen des Wortes Hypostase verschieden ist der Sinn des Wortes prósopon, lateinisch persona, deutsch Maske. Außerdem besteht noch ein

feiner Unterschied zwischen dem lateinischen Ausdruck und dem griechischen. Das griechische prósopon suggeriert die Annahme, daß hinter der Maske das eigentliche Wesen stecke, die Maske etwas Angenommenes, eine bloße Erscheinungsform sei. Das lateinische persona hat einen energischeren Klang. Es scheint, daß die Römer die Handlung auf der Bühne stärker nach Analogie eines gerichtlichen Verfahrens empfanden als die Griechen, daß für die Römer die durchgeführte Rolle mit der Bedeutung eines sich für eine Sache einsetzenden Individuums verschmolz: persona wurde Willenszentrum. Die griechischen Theologen hörten anfangs aus dem Worte prósopon eine modalistische Bedeutung heraus, als wären die göttlichen Personen nur Masken, hinter denen das eine göttliche Wesen stecke. Durch die Gleichsetzung von Hypostase und Person wurde das Gemeinsame verstärkt: volle Individualität, vollendete Einzelsubstanz. Man sieht also, die nachchristliche Metaphysik hat die Begriffe der attischen Philosophie gar nicht unverändert übernommen, sondern ihren Bedürfnissen angepaßt. — —

Bis zum Ende des vierten Jahrhunderts verlief die theologische Entwicklung im ganzen so, daß die abgetrennten Sekten verkümmerten und die Großkirche durch die geistigen Kämpfe nicht verlor. Der erste Teil der Christologie: Christus ist wahrer Gott, hat mit innerer Notwendigkeit sich auf sein Ziel entwickelt. Da tritt eine Peripetie ein. Nicht im Kampf um die Christologie schlechthin, sondern um die volle Menschheit Christi zerfällt vom fünften Jahrhundert an die Christenheit in drei Gebiete, den orthodoxen Westen, den nestorianischen Osten, den monophysitischen Süden. Osten und Süden werden bald vom Islam überschwemmt. Das sieht auf den ersten Blick so aus, als hätten die Menschen weiterer Gebiete der Christenheit sich wie mit einem Schlage von dem Druck einer theologischen Begriffsbildung befreit, die ihnen nichts mehr zu sagen hatte. In dieser Hinsicht hat Spengler Harnacks Urteil über das griechische Christentum übernommen. Allein ist damit schon die Pseudomorphose erwiesen? Wenn der Islam eine puritanische Bewegung war, dann ist seine negative Seite, das Hinwegfegen von Bestehendem, nicht anders zu beurteilen als die negative Wirkung anderer Reformationen. Darüber, ob das Hinweggeräumte eigenen oder fremden Geistes ist, oder in welchem Umfange und in welchem

Sinne das eine oder das andere, ist noch nichts gesagt. In der Abkehr von komplizierten Schöpfungen könnte sich eine Art Ermüdung oder Übersättigung offenbaren. So gedeutet stünde diese Abkehr nicht isoliert; in allen hohen Kulturen entwickeln sich Gebiete des Wissens, der Kunst, der Sitte zu einem Reichtum an Gliederung, der zum Schluß die Seelen jener, die durch Einwachsen in diese Welten bereichert, befreit, gehoben werden sollen, erdrückt, verwirrt und quält. Die hochentwickelte Platonische und Aristotelische Dialektik wird verdrängt von mehr praktischen und weniger subtilen Lehren, deren stärkste die stoische war. Bald mußte auch die Stoa eine komplizierte Dialektik entfalten; es dauerte nicht lange, so stellte sich der Synkretismus ein, den feinen Bau von schulmäßigen Definitionen und Unterscheidungen beiseite schiebend. Das durchgebildete gotische System weicht dem einfacheren Renaissancestil, die vollentwickelte Scholastik einer Erneuerung einfacher antiker Systeme. Es ist nicht nötig, bei dieser Erscheinung länger zu verweilen, kaum ein anderer hat die Tragik der vollendeten und komplizierten Schöpfungen hoher Kultur eindringlicher dargestellt als Spengler. Der gewichtigste Erklärungsgrund dürfte eine Veränderung der Seelenlage sein. Wir werden sogleich sehen, daß auch dieser Wandel mit Pseudomorphose nichts zu tun haben muß. Die christliche Theologie ist stilgerecht aufgebaut auf dem Drang nach Erlösung. Offenbar war für die eigentlichen Wüstenbewohner und vielleicht auch für die Menschen der benachbarten Gebiete vom sechsten Jahrhundert an dieser Drang nicht mehr der beherrschende. Den arabischen Kriegern lag wohl die Auffassung näher, daß Gott ein Kommandant sei, dessen Geboten man willenlos gehorchen müsse. Zu dieser kriegerischen Auffassung will die Sehnsucht der aus der Finsternis zum Lichte aufstrebenden Seele nicht recht passen. Ist das de pro fundis der angemessene Ausdruck arabischer Religion, dann ist die Frömmigkeit der echten Araber nur mehr eine Verkümmerung der arabischen Seele. Faßt man aber diesen Stimmungsumschwung als Ergebnis eines Entwicklungsprozesses auf, ähnlich dem, der von der mittelalterlichen Frömmigkeit zu dem kriegerischen Glauben der englischen Puritaner führt, dann ist es erst recht nicht nötig, um den Bruch mit der Theologie der ersten fünf Jahrhunderte zu erklären, den Begriff der Pseudomorphose einzuführen. — —

Es ist als ein Verdienst anzuerkennen, daß Spengler die Kulturen aus dem Geiste, aus einem immateriellen Prinzip herleitet. Jetzt, wo viele Menschen glauben, daß jedes höhere geistige Gebilde nichts als Ausstrahlung aus der Wirtschaft, daß, wie die Formel lautet, die Kultur nur der Oberbau sei, der auf der Wirtschaft ruhe — nebenbei bemerkt ein falsch gebautes Gleichnis, weil es das Gegenteil von dem aussagt, was es sagen soll, denn bei jedem Bauwerk tut sich die Idee im Oberbau kund, um dessentwillen der Unterbau da ist — bei dieser geistigen Lage war es eine Tat, die Geschichte umgekehrt zu konstruieren und nicht nur sich zum Glauben an ein autonomes Leben in Religion, Wissenschaft und Kunst zu bekennen, sondern sogar Wirtschaft und Politik aus tieferen, vitaleren Kräften abzuleiten. Allein die besondere Lehre von den nebeneinander entstehenden und fruchtlos absterbenden Kulturseelen ist nicht zwingend und nicht glücklich. Hat man Spenglers Geschichtsphilosophie eine Weile auf sich wirken lassen und blickt man dann auf die Erdoberfläche hin, um hier die Kulturkreise von bestimmten Mittelpunkten aus sich verbreiten zu sehen, so fällt die Art der Verteilung auf: besonders dicht sind sie in Vorderasien und Europa, dünner in Süd- und Ostasien, ganz isoliert ist die Mayakultur in Amerika. Das sieht wie ein artilleristisches Trefferbild aus. Die „arabische" Kultur und die künftige russische haben beide die Eigentümlichkeit, daß sie sich mit den meisten anderen Kulturen berühren, die arabische außerdem das Einzigartige, daß ihr Raum die Räume dreier abgeblühter Kulturen, der ägyptischen, babylonischen und griechischen überdeckt. Innerhalb der faustischen Kultur nimmt die deutsche eine ähnliche Vermittlerrolle ein wie die arabische innerhalb der Weltkulturen und in kleinerem Maßstabe wiederholt sich dasselbe Schauspiel beim österreichischen Volksstamm. Es gibt wohl auch in der Zuordnung der Kulturen zu den Erdräumen ein Gesetz[1]). Da diese auf unabsehbare Zeit unverändert bleiben

[1]) Eine schöne Übersicht über die Erdräume bietet ein Karten- und Filmwerk, das verschiedene österreichische Künstler unter Anleitung von Professor Hanslick entworfen haben. Diese vortreffliche, besonders pädagogisch wertvolle Arbeit sollte ein Hilfsmittel des historischen Unterrichtes werden. Es gibt kein in die Weite wirksames Werk, welches das Wachstum der Kulturen, ihre Interferenzen, die höchsten Synthesen an den Stellen der Interferenz, die immer zugleich

werden, so werden vermutlich auch in der Folge die bisher bevorzugten Gebiete nicht ohne den Hauch des Geistes bleiben, der schon solange über ihnen geweht hat. Aus dem Beispiel der „arabischen" Geistesgeschichte ersieht man, daß es die Ausbreitung fördert, wenn eine Kultur auf einen bereits bearbeiteten Boden stößt. Die höheren geistigen Lebewesen, die um die Mitte des Trefferbildes gelagert sind, gehen nicht spurlos unter. Die einzige Mayakultur gewährt den erschütternden Anblick einer völligen Ausrottung. Sie ist für Spengler auch das Paradebeispiel, an dem er den heroischen Pessimismus seiner Philosophie, die erhabene Sinnlosigkeit der Geschichte, verdeutlicht. Aber diese Kultur hat auch im geographischen Gesamtbild eine Ausnahmestellung: sie liegt ganz abseits; nach ihrem ganzen Gehalte, wenn man alles zusammennimmt, Religion, Philosophie, Kunst, Politik und es mit den analogen Leistungen der Inder, Griechen, Chinesen vergleicht, macht sie überdies den Eindruck, als wäre sie die am wenigsten reiche Gestaltung des Lebens gewesen. — —

Die Konstruktion unabhängiger Kulturseelen ist nicht ohne künstlerischen Wert; es ist eine packende Begriffsdichtung. Nur würde man ihr dann eine andere äußere Form wünschen, etwa die des Platonischen Dialoges. Sie ist auch nicht ohne wissenschaftlichen Wert, wenn man sie als eine Fiktion auffaßt, als einen Versuch, unter bewußter Ignorierung vorhandener Wirklichkeitsbestandteile einige wenige Züge des Lebens und ihr Zusammenwirken um so deutlicher hervortreten zu lassen. Nur muß man eine Fiktion als solche nehmen, nicht als Theorie betrachten. — Geht man einmal so weit, hinter den geschichtlichen Erscheinungen metaphysische Wesen anzunehmen, so ist kein Grund vorhanden, bei den einzelnen Kulturseelen stehen zu bleiben und die Möglichkeit abzulehnen, daß diese Seelen zu noch höheren Einheiten sich zusammenfügten. Wer behauptet mehr: derjenige, der sagt, die Geschichte hat keinen Sinn oder derjenige, der die Möglichkeit eines letzten Sinnes offen läßt? Die Tatsachen lassen sich einer erweiterten metaphysischen Konstruktion mindestens ebenso leicht,

---

Stellen großer Not und großen Leidens sind, und damit auch die Weltstellung der deutschen Nation besser veranschaulichte. Indem ich die bildhaften Arbeiten Hanslicks rühme, bemerke ich ausdrücklich, daß ich in diese Anerkennung den literarischen Teil nicht einschließe.

wenn nicht leichter einverleiben als der Spenglerschen Annahme der sterblichen und getrennten Einheiten. Die Gleichzeitigkeit des Buddhismus, der jüdischen und griechischen Prophetie, der orphischen Mystik läßt sich auch ansehen als eine einheitliche religiöse Welle, welche die Völker von Indien bis zum Balkan ergreift [1]). Diese Auffassung ist vielleicht doch natürlicher als die von Spengler, nach welcher der Buddhismus in die Spätzeit der indischen Zivilisation, die jüdische Phrophetie in die Vorzeit der arabischen Seele, die griechische in das Reformationszeitalter der hellenischen Kultur fällt. Eine andere einheitliche Welle scheint die romanische und gotische Architektur mit der brahmanischen in Vorder- und Hinterindien zu verbinden, eine dritte die Renaissance-Kuppelbauten in Europa mit den bewundernswerten Denkmälern der Mogulen. Im Schema Spenglers fallen diese großen Leistungen der Baukunst in Indien, die eine 1000 Jahre nach dem Absterben der indischen Seele, die andere 1500 Jahre nach dem Tode der indischen und 500 Jahre nach dem Tode der arabischen. Solche Nachblüten hoher Kunst in Bereichen, die längst verdorrt sein sollten, sprechen ebenso gegen die Gültigkeit des Schemas wie die Stellung des hl. Augustinus zum frühen und zum mittelalterlichen Christentum. Das Mittelalter soll die Jugendzeit der faustischen Seele sein, die charakterisiert wird durch die Anschauung des Unendlichen, die Erkenntnis der Seele als eines Kraftzentrums und das Gefühl für das Wunder der Zeit, den beiden zuletzt genannten Einsichten zugeordnet ist ein einzigartig entwickelter Sinn für Geschichte, der nach Spengler geschärft worden ist durch die Selbstbeobachtung und Selbstprüfung, zu welcher das Bußsakrament zwingt. In diesen Einsichten geht Augustinus als Bahnbrecher voran. Er hat die Tiefe des Bewußtseins gefühlt, eine klare Intuition des ewigen göttlichen Lebens besessen, das Problem der Zeit nahezu gelöst [2]) und in seinen Confessiones das erste literarische Denkmal der Selbstprüfung hinterlassen. Sein Zeitbegriff ist insofern nicht ganz geklärt, als er die Frage nicht erledigte, ob die Unendlichkeit

[1]) Diese und andere Gleichzeitigkeiten und Analogien finden sich zusammengestellt in Kraliks geschichtsphilosophischen Arbeiten, zuletzt in der „Weltgeschichte nach Menschenaltern", Graz 1921.

[2]) Hans Eibl, Das Problem der Zeit bei den alten Denkern (Archiv für systemat. Philosophie 1923).

der Zeit denkbar sei. In diesem Punkte hat Boethius zur Klärung beigetragen [1]). Aber auch das Mittelalter kam trotz des faustischen Dranges zum Unendlichen nicht über Augustinus hinaus: der biblische Bericht über Anfang und Ende der Weltzeit, also „arabische" Überlieferungen wirkten bestimmend. Was eigentümlich faustisch an der Philosophie des Mittelalters sein soll, ist schon Augustinisch. Wohin gehört also der Bischof von Hippo? Vertritt er arabischen oder faustischen Geist [2])? Das Schema reicht eben nicht aus, das Leben ist mannigfacher, magische und faustische Christenheit bilden doch eine Einheit, wie anderseits der alte und der spätere Orient eine bilden.

Es wird im Laufe der Abhandlung längst aufgefallen sein, wie sehr die Kulturwesen Spenglers den Logoi spermatikoi der stoischen und alexandrinischen Geschichtsphilosophie ähnlich sind; auch die Logoi sind, wie der Name sagt, geistige und organische Wesenheiten. Um seine Intuition zu veranschaulichen, gebraucht Spengler Bilder, die ein Stoiker, etwa Poseidonios, sogleich begriffe und billigte. Das ist nicht wundersam; denn Spengler gehört geistesgeschichtlich in eine Reihe zunächst mit den deutschen Denkern der klassischen und romantischen Blütezeit und durch sie mit den alexandrinischen und gnostischen Geschichts- und Religionsphilosophen. Man kann seine Metaphysik geradezu als eine Form der Logoslehre auffassen, nur daß ihr die Bekrönung fehlt, die Idee einer Verbindung alles Geistigen in einem zentralen Logos oder Genius der Gattung. Um diese Eigentümlichkeit seiner Lehre recht deutlich zu machen, nennt Spengler die Logoslehre eine Pseudomorphose, den Mangel als Vorzug, Vorzug als Mangel verkündend.

Alle Metaphysik ist in gewissem Sinne Dichtung, weil sie nur in Symbolen möglich ist. Die psychologischen Symbole sind aus erkenntnistheoretischen Gründen die besten. Wenn Spengler die Kulturen als Seelen auffaßt, so ist das vielleicht mehr als bloße Metapher, es könnte auch der letzte erreichbare metaphysische Ausdruck sein. Verweilen wir bei dieser Konstruktion zum Schluß noch einen Augenblick. Die einzelnen Menschenseelen würden dann

[1]) Von demselben Verfasser, Augustin und die Patristik S. 396.

[2]) Daß Augustinus mit seinen „faustischen" Erkenntnissen durchaus in der Tradition altchristlicher Theologie stand, darüber vgl. des Verf. Augustin S. 299 und den Aufsatz über das Problem der Zeit.

Teile eines höheren Bewußtseins; von dort erhielten sie Richtung und Aufgabe. Die Massenseele wäre eine lebendige Einheit mit eigenen Gesetzen und Schicksalen. Es ist denkbar, daß sich das höhere Seelenleben zu Zeiten in Kulturseelen differenzierte und diese gelegentlich ganz oder teilweise zu höheren Einheiten zusammenwüchsen. Dann wäre die altchristliche Logoslehre nicht nur für ihre Zeit, sondern überhaupt für die menschliche Geschichte der angemessenste metaphysische Ausdruck. Wie in der einzelnen Menschenseele mag es auch in der großen Seele voneinander relativ unabhängige Zentren, es mag Perioden geben, in welchen der höhere Geist sich zerlegt, es mag vorkommen, daß er sich von einigen Erdräumen verhältnismäßig zurückzöge — dort würde der Geist in Stagnation verharren oder gar verfallen, — aber er kann zurückflutend sie immer wieder durchdringen und neu beleben; es mögen auch Zeiten erhöhten Lebens und Schicksalswendungen vorkommen. Gesetzt nun, die höhere Seele stünde vor solch einer Wendung, so ist es nicht unsinnig zu denken, daß in einem Menschen oder in einer ganzen Gruppe ein mehr oder minder klares Bewußtsein oder Ahnen davon einträte. Wenn deshalb Jesus Christus sich als den Gottgesandten betrachtete, viele es glaubten und seine Anhänger bald die Logoslehre auf ihn anwandten, so könnte dies durchaus ein möglichst guter Ausdruck für den metaphysischen Sachverhalt sein.

Die Spenglersche Geschichtsphilosophie erfordert Glauben, die christliche Logoslehre erfordert Glauben. Dem Glauben gegenüber hat man freie Wahl. Bei gleicher Vernünftigkeit ist es weise, das zu wählen, was den Wert des Lebens erhöht. Schon dieser Umstand würde der altchristlichen Logoslehre den Vorzug gewähren vor einer Meinung, die den Untergang des Abendlandes verkündet. Es scheint aber, daß, wenn man überhaupt spiritualistische Geschichtsmetaphysik machen will, die Logoslehre auch die vernünftigere ist.

Rezensionen.

Richard Müller-Freienfels, Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. Berlin 1923, E. S. Mittler u. Sohn.

Der Syllogismus: Alles logische Denken ist Realerkenntnis.
Das logische Denken ist zugleich psychisches Dasein.
Also ist psychisches Dasein zugleich Realerkenntnis.

präzisiert und entwickelt sachlich die parmenideisch-cohensche Gleichung Denken — Sein. Die gegenständlichen Inhalte der Wirklichkeitserkenntnis können psychischer, physischer oder metaphysischer Natur sein, sie wären also von der Beschaffenheit des Erkenntnisprozesses selbst unabhängig.

Müller-Freienfels begeht jedoch ein Hysteron Proteron cum ignoratione elenchi, wenn er den jüdischen Denkern und insbesondere der Marburger Schule (Cohen, Natorp, Cassirer, Liebert) einen „überspitzten" Rationalismus vorwirft (S. 22). Der Mangel an Empfindung ist kein sachlicher Einwand gegen die logische Struktur eines Urteils. Erst muß die Falschheit oder Richtigkeit einer Behauptung nach streng logischen Gesichtspunkten festgestellt werden. Nachdem dies geschehen ist, kann man die psychologische Ursache der Falschheit bzw. Oberflächlichkeit des Denkens in einem Mangel an tiefer Sensibilität konstatieren. Ist aber das Urteil richtig, so hat die Empfindung nicht mehr hineinzureden.

Im ganzen sind die Ausführungen klangvoll, übersichtlich und last not least philosophiegeschichtlich sehr inhaltsreich.

Dr. Clemens Goldman.

Nikola M. Poppovich, Die Lehre vom diskreten Raum in der neueren Philosophie. Wien und Leipzig 1922. Wilhelm Braumüller.

Die finitistische Entwicklungslinie Wolff — Boscovich — Evellin — Berkeley — Petronievics, der sich auch Verf. anschließt, begeht den Fehler, daß sie das materielle Diskretum auf die Struktur des leeren Raumes überträgt. Das Vakuum ist meines Erachtens ein vollkommenes Kontinuum. Und es liegt gar kein Grund vor, dieses Kontinuum aus irgendwelchen Punkten allererst aufzubauen. Gegen die Annahme,

daß homogene Kraftpunkte die kosmische Materie bilden, läßt sich gewiß nichts einwenden. Dieses materielle Diskretum allein war und ist nun wirklicher Erkenntnisgegenstand der Geometrie. Den eigentlichen Raum aber als Aufenthaltsort unendlich vieler Welten hat man fast ganz vernachlässigt. Und zwar aus einem Mangel an zureichender Raumintuition, wie ich glaube.

Ansonst ist die vorliegende Schrift eine gediegene, mustergültige Arbeit, für die ich dem Verf. hiermit danke.

Dr. Clemens Goldmau.

Lilly Huch, Dr. der Staatswissenschaften, Der Begriff Wissenschaft im Kantischen Sinne. Berlin-Charlottenburg. Selbstverlag. 1917. 145 S.

Die vorliegende Schrift bezeichnet sich als den ersten Teil eines „Grundrisses der Wissenschaften im Kantischen Sinne". Tatsächlich wird nur der Begriff der Wissenschaft behandelt, und zwar mit dem Ziele, die Begriffsbestimmung Kants auf die Nationalökonomie anzuwenden, was in einem zweiten Teile geschehen soll. Die Verf. will den unverfälschten Standpunkt Kants vertreten und wendet sich auch gegen dessen neukantianische Fortbildung. So verteidigt sie die Vollständigkeit und Lückenlosigkeit der kantischen Kategorientafel und behauptet, daß nur das wissenschaftliche Denken kategorial sei, während Urteilen auch ohne Kategorien möglich sei. Indem sie aber die nachgelassenen Notizen Kants stark heranzieht (die doch nur mit der größten Vorsicht und im steten Zusammenhange mit den Hauptwerken zu verwenden sind) kommt sie selbst zu Folgerungen, die im Sinne der Kritik der reinen Vernunft und der Prolegomena durchaus unkantisch sind. Eine Hauptforderung an alle Arbeiten über Kant besteht meines Erachtens darin, daß die von Kant selbst leider so vieldeutig und ungenau gebrauchten Fachausdrücke nach ihren verschiedenen Bedeutungen klar auseinander gehalten und bestimmt werden. Dieser Forderung ist hier nicht hinreichend genügt, wie auch sonst manche Unklarheiten und Widersprüche auffallen. Die verschiedenen Bedeutungen und Grade des Apriori werden nicht beachtet; Bewegung, Veränderung, Materie, ja Elastizität, Flüssigkeit und Starrheit werden gleicherweise als apriori bezeichnet. Und was soll man zu dem Satze sagen, daß die Geometrie den Begriff der Materie voraussetze, weil die Kongruenz der Dreiecke nur durch Deckung von stofflichen Dreiecken bewiesen werden könne? (S. 105/6). Indem die Verf. Kants „mathematischen" Begriff der Wissenschaft festhält, fordert sie auch für die Nationalökonomie eine streng kausale Behandlung und behauptet gegen Stammler, daß der Zweckbegriff in der Sozialwissenschaft keinen Platz habe, wobei indessen teleologische und moralische Beurteilung miteinander vermischt wird. Auch hier ist der Standpunkt Kants verlassen, der doch selbst anerkennt, daß ohne Zweckbegriff das organische und zumal das geschichtliche Leben nicht zu erklären oder wenigstens nicht zu beurteilen ist. Daß Kant

das soziale Leben für „Natur" angesehen und zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nicht prinzipiell unterschieden habe, läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Gewiß ist die kantische Forderung einer „mathematischen" Methode insofern auch auf die Wirtschaftslehre anwendbar, als eine reine ökonomische Theorie, eine rationale, begriffliche Konstruktion des Wirtschaftslebens mit Ausschaltung aller nichtökonomischer Faktoren möglich ist. Ob aber darüber hinaus der enge Wissenschaftsbegriff Kants für den heutigen so veränderten Betrieb der Wissenschaften noch fruchtbar ist, kann bezweifelt werden.

Paul Sickel.

H. G. Opitz, Mein philosophisches Vermächtnis an das Volk der Denker. Leipzig 1915. Kommissionsverlag von Quelle und Meyer, 64 S. 1,20 M.

Man wird diese Zeilen eines Denkers, der seine Lebensarbeit von der „zünftigen" Philosophie verkannt sieht und die Aufmerksamkeit der Mitwelt noch einmal auf seine Werke zu lenken sucht, nicht ohne Teilnahme aus der Hand legen. Daß ein selbständiger Systematiker, wie es der Verf. zweifellos ist, über die bisherige Philosophie den Stab bricht, ist immerhin begreiflich; verzeihlich ist es auch, daß ihm die Neuheit und Ursprünglichkeit seiner Gedanken in hellerem Lichte erscheint als dem objektiven Betrachter, der die Verwandtschaft mit anderen Systemen leicht herausspürt. Freilich scheint der Verf. dieser Täuschung stärker zu unterliegen als andere. Von den schweren Angriffen gegen die gesamte Philosophie, die er als schlechthin unwissenschaftlich und für das Leben unfruchtbar und wirkungslos hinstellt, nimmt er übrigens später vieles zurück. Sie sind tatsächlich übertrieben und in vielen Fällen ungerecht. Den Vorwurf, daß die Philosophie keine so greifbaren Ergebnisse wie die Einzelwissenschaft erzielt und z. B. in der sprichwörtlichen Volksweisheit keinen Niederschlag gefunden habe, sollte man gerade von einem Philosophen kaum erwarten. Und wenn auch die Anschauungen des Verf. nicht den Richtungen angehören, die neuerdings im Vordergrunde der Beachtung standen, so fehlt es doch nicht an Denkern, denen er sich im Ausgangspunkt und Ziele des Philosophierens sinnesverwandt fühlen könnte. Der Verf. bezeichnet seine Weltanschauung als einen phänomenalistisch begründeten idealistischen Positivismus. Sein Fundament ist die Psychologie als Lehre von der Erscheinung unseres inneren Ich, wie es in der inneren Erfahrung gegeben ist. Von dieser Erscheinungslehre gelangt man dann mittels des „Übertragungsweges" zu einer Wesenslehre, einer Metaphysik, die zwar den Anspruch apodiktischer Gewißheit aufgibt, aber immerhin einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erreichen kann. Schon aus diesen Andeutungen ersieht man, daß Opitz die Bekämpfer des Psychologismus sowie auch alle metaphysikfeindlichen Richtungen gegen sich hat und unter den Metaphysikern wiederum diejenigen, die eine absolute Erkenntnis des Wesens der Dinge für möglich halten. Doch dürften gerade die beiden angeführten

Grundideen seines Systems für die Zukunft noch fruchtbar werden. Denn ohne ein psychologisches Minimum kann keine Philosophie beginnen und ohne eine, wenn auch nur hypothetische Metaphysik keine sich zur Weltanschauung runden. Eine kritische Würdigung der gesamten Lehre, die in der vorliegenden Schrift nur kurz skizziert ist, wird man an dieser Stelle nicht erwarten. Doch sei gern auf das Werk des Philosophen hingewiesen, der, „schon die Türklinke zum Austritt aus der Welt der verschleierten in eine Welt der entschleierten Erkenntnis in der Hand", sein Vermächtnis an das deutsche Volk hier niedergelegt hat. P. Sickel.

Richard Pischel, Leben und Lehre des Buddha. 3. Aufl., durchgesehen von H. Lüders. B. G. Teubner. Leipzig und Berlin. Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 190.

Pischels außerordentlich inhaltreiches Bändchen über Buddha erscheint hier in 3. Auflage. In seiner gründlichen und besonneuen Wissenschaftlichkeit erweckt es überall den Eindruck, ein sicherer Führer zu sein auf einem Gebiete, auf dem sich seichte und unwissenschaftliche Veröffentlichungen allzu breit gemacht haben und überkommene Irrtümer hartnäckig weiterschleppen. So darf es als ein Vorzug des Buches gelten, daß dem Neuling die Einführung nicht zu leicht gemacht wird. — Nach der Einleitung wird im 2. Kapitel das nordöstliche Indien zur Zeit des Buddha behandelt, im 3. das Leben des Buddha, im 4. Kapitel seine Stellung zu Staat und Kirche, das 5. ist der Lehrweise, das 6. umfangreichste der Lehre Buddhas gewidmet, während das letzte einen historischen Überblick über Gemeinde und Kultus des Buddhismus gibt. — Für den philosophischen Leser ist vor allem die Feststellung wichtig, daß die Lehre des Buddha in erster Linie praktische Ethik und als solche den Bedürfnissen des Volkes angepaßt war. „Steigt der Buddhismus als Religion immer höher im Werte, so sinkt er als Philosophie immer tiefer." Buddhas Philosophie beruht ganz auf den Systemen des Samkhya und des Yoga. Aber aus dieser Philosophie, deren Erlösungslehre nur für Erlesene war, hat Buddha eine Religion für die Masse gemacht. Daher war auch die philosophische Begründung seiner Lehre für ihn nebensächlich; logische Beweise verschmähte er eben so wie er metaphysischen Problemen auswich. „So wenig Gewicht wie auf die scharfe logische Begründung seiner Lehre legte Buddha auf den Glauben." Insbesondere hebt der Verf. (gegen Harnack) hervor, daß auch im Buddhismus die Liebe als „Erlösung des Herzens" ein Grundprinzip sei. Seine Bewertung des Buddhismus hält sich sonst von jeder einseitigen Parteinahme fern; ebenso ist seine Auffassung von der Abhängigkeit der biblischen Erzählungen vom Buddhismus vorsichtig abwägend. Diejenigen, die in Buddhas Lehre die Religion der Zukunft sehen, macht er darauf aufmerksam, daß ein nach Europa verpflanzter Buddhismus aufhört, Buddhismus zu sein. Paul Sickel.

Dr. Béla Révész (Nagy-Szeben, Ungarn), Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation. Ferdinand Enke, Stuttgart 1917. 310 S. 8 M.

Die beiden Probleme, deren geschichtliche Entwicklung uns hier vorgeführt wird, gehören nach heutiger Auffassung zwei ganz verschiedenen Gebieten der Psychologie an oder bezeichnen sogar zwei entgegengesetzte Standpunkte hinsichtlich der Aufgabe dieser Wissenschaft. Die Frage nach dem Wesen der Seele bildete den Angelpunkt der älteren spekulativen Seelenlehre, während die Lokalisation der psychischen Funktionen eine physiologische Betrachtungsweise voraussetzt. Für das Altertum und zum Teil auch für das Mittelalter, soweit es einem naiven Materialismus zuneigte, fielen freilich beide Probleme zusammen. Denn wenn man die Seele für einen im Körper verbreiteten feinen Stoff, Pneuma oder spiritus animales, hielt, so schien mit diesem Seelenstoff zugleich eine Antwort auf beide Fragen gegeben. Je weiter wir aber in der Geschichte der Psychologie fortschreiten, um so schroffer wird die Trennung zwischen Seelensitz und Seelenbegriff. Die Verkoppelung beider Probleme läßt sich demnach am ungezwungensten für die älteren Zeiten durchführen; und diese Teile des Buches erscheinen mir als die glücklichsten. — Der Verfasser verfolgt die Seelenfrage von Homer bis auf unsere Tage. Er behandelt nicht nur Psychologen und Philosophen, sondern auch Physiologen und Mediziner, so daß manches erörtert wird, was sonst in der Geschichte der Psychologie keinen Platz findet. Jedem der Forscher ist ein besonderer Abschnitt gewidmet, wodurch gerade bei dem Seelenproblem mit seinen vielen Irrwegen und Rückschritten häufige Wiederholungen unvermeidlich waren. Um die größeren Zusammenhänge und Fortschritte deutlicher hervorzuheben, werden dann Rückblicke auf einzelne Richtungen und Perioden eingeschoben, bei denen man freilich oft eine mehr kritische, überlegene Haltung statt bloßer Zusammenfassung wünschen möchte. Was die Auswahl der behandelten Psychologen anlangt, so war sie, auch wenn nur Typen gegeben werden sollten, für die neueste Zeit gewiß nicht leicht. Immerhin fallen manche Lücken auf. Wenn Sigwart und Stumpf aufgenommen wurden, so hatten auch z. B. Th. Lipps und Ebbinghaus ein Recht auf Erwähnung. Ebenso schwierig mochte es sein, den Problemkreis reinlich von den angrenzenden psychologischen, ja auch erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen zu sondern, zumal bei manchen Philosophen die Ansichten über die Seele unauflöslich mit ihrer gesamten Weltanschauung verflochten sind. In manchen Fällen ist der Verf. seiner Aufgabe, ein klares, plastisches Bild von der betreffenden Lehre zu entwerfen, nicht ganz gerecht geworden. Es gelingt ihm vielfach nicht, den Kernpunkt und das eigentlich Wesentliche aus der Gesamtpsychologie eines Philosophen herauszuarbeiten. Was z. B. über Ed. v. Hartmann, Fechner, Rich. Avenarius gesagt wird, kann nicht als eine zutreffende Darstellung der fraglichen Probleme gelten

und wird dem, der das System jener Philosophen nicht kennt, kaum förderlich sein. — Im einzelnen trifft man auf eine Anzahl Ungenauigkeiten und Unklarheiten, von denen wenigstens einige angeführt sein mögen. Daß nach Spinoza die Materie beseelt sei (S. 215 u. 217), ist mindestens ein schiefer Ausdruck; desgleichen, wenn es von Lotze heißt, er sei „insofern Materialist, als er entschieden die ‚Lebenskraft' verwarf", und er habe dem nachkantischen Idealismus einen bewußten Materialismus (muß Realismus heißen) entgegengesetzt. Für J. G. Fichte ist es nicht das „beobachtende" Ich, das die Natur erzeugt, sondern das schöpferische, tätige Ich. Der Verfasser der „Analysis der Wirklichkeit" heißt Liebmann (nicht Liebermann, wie im Texte und im Namenverzeichnis steht); er wird merkwürdigerweise zu Schopenhauers „subjektivistischem Kritizismus" gerechnet. Auch die Gruppierung gibt gelegentlich zu Bedenken Anlaß. So wenn Stumpf und Sigwart der energetischen Psychologie Ostwalds zugesellt und Brentano und Trendelenburg mit Anton Günther zur theologischen Richtung gerechnet werden. Bei Fechner vermißt man eine klare Darstellung des psychophysischen Parallelismus, als dessen eigentlichen Urheber der Verf. Herbart nennt. Galls Phrenologie, d. h. seine Einzellokalisationen hätten wenigstens kurz besprochen werden müssen, zumal später von seinen „phrenologischen Verirrungen" die Rede ist. — Zum Schluß stellt der Verf. die Frage: Was soll sich der Mensch unserer Tage unter Seele vorstellen? Seine Antwort lautet: Keine Substanz, sondern die „Gesamtheit der innerlichen Tatsachen .... die seelische Wirklichkeit im Gegensatz zur materiellen". Er vertritt also die Aktualitätshypothese. Aber abgesehen von der metaphysischen Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit hat auch die Psychologie selbst heute wieder das Bedürfnis empfunden, von den psychologischen Wirklichkeiten, d. h. den gegebenen Vorgängen und Tatsachen auf ein ihnen zugrunde liegendes Wirkliches, ein Sein, zurückzugehen. Diese Frage „der Theologie oder der aus subjektiven Bedürfnissen gemütlicher Ordnung (soll heißen: Art) geschöpften Spekulation zu überlassen", wie der Verf. meint (S. 303), dazu wird die heutige Forschung wohl nicht geneigt sein. P. Sickel.

Friedrich Jodl, Allgemeine Ethik. Hrsg. von Wilhelm Börner. Stuttgart und Berlin 1918, Cotta. XII, 417 S. Geh. 12,50 M., geb. 16 M.

Man hat Friedrich Jodl gewöhnlich zu den Positivisten gestellt. Nicht ganz mit Recht. Jodl wandte sich der Philosophie in einer Zeit zu, als sie nach dem scheinbar völligen Versagen und Zusammenbrechen der Hegelschen Systeme sich an den in gleicher Stunde zu ihrem großen Ansehen erblühenden Naturwissenschaften ein Beispiel nahm und, von ihren Lehrverfahren beeinflußt, an den Tatsachen der Erfahrung Genüge finden zu können glaubte. Jodl, der mit dem Entstehen des Positivismus in Deutschland aufwuchs und an ihm

sein erstes philosophisches Denken übte und bildete, übernahm zwar seine Arbeitsweise, vermied aber jede einseitige Ausartung. Obwohl er niemals vergaß, die Ergebnisse seiner Erkenntnis an der Erfahrung zu berichtigen, verschrieb er sich doch keineswegs für alle Zeit dem völligen Zweifel an jeglicher philosophischer Erkenntnismöglichkeit durch das reine Denken, zu welchem Zweifel sich der Positivismus leider so häufig hindrängen ließ. Mit jener unbefangenen Sachlichkeit vielmehr, die in seinen geschichtlichen Werken gegenüber den von ihm nicht geteilten Lehren fast überall wohltut, mit gleicher Sachlichkeit sah er auf die während seines ferneren Lebens neu erwachende Philosophie des Denkens, um das, was er von ihr anerkennen konnte, auf die Lehren des Positivismus zu verwenden. Er war Positivist in dem Sinne, in dem wir etwa schon Feuerbach so nennen könnten, der ihn neben Comte wohl am meisten beeinflußt hat. Trotz allem abwägenden, jede nicht erfahrungsgemäße Erkenntnis von sich weisenden Realismus verlor er nicht den Glauben an die Berechtigung und den Wert idealistischen Denkens und Strebens.

Das Gute, das Jodl vom Positivismus lernte, tritt in seinen Hauptwerken: in dem Lehrbuch der Psychologie wie in der Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft bestens hervor. In dem ersten hat er uns eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung geschenkt, die nicht nur neben den früheren, sondern auch neben allen späteren ähnlichen Werken anderer Denker ihren ehrenvollen Platz behauptet hat und für lange noch behaupten wird. Mit der einfachen, strengen, nur auf äußerste Klarheit der Erkenntnis ihres Gegenstandes dringenden Forschungsweise, die der Positivismus von den Naturwissenschaften her sich angeeignet hatte, trat Jodl der großen Stoffülle der Psychologie entgegen und einte seine Ergebnisse dann kraft der ihm eigenen Begabung. In seinem zweiten Werke haben wir die erste vollständige, das ganze Gebiet der Geschichte der Ethik umfassende Darstellung erhalten, darüber hinaus aber noch mehr, was wir gerade bei solchen ersten Versuchen einer Wissenschaft so selten erwarten können. Die Hauptaufgabe sah Jodl in der rein gegenständlichen Wiedergabe der philosophischen Lehren, und sie ist ihm gelungen, ohne daß er darum die urteilsfähige Beherrschung des Stoffes verlor, so daß überall seine klare, fast volkstümlich einfache und doch wissenschaftlich bleibende Schreibweise uns die Belehrung in einer Form bietet, deren Annehmlichkeit den Gelehrten, zumal in Deutschland, nicht eben häufig eigen ist.

Mit dem 1914 erfolgten Hinscheiden Jodls haben nicht nur seine Fachgenossen einen schmerzlichen Verlust zu bedauern, sondern auch alle, die Anteil nehmen an der sittlichen Entwicklung der Kulturmenschheit und ihrem Fortschritt, für den Jodl seine Kraft stets mit voller Opferwilligkeit einsetzte. Denn er sah die Ethik nicht nur als einen sehr wichtigen Teil der wissenschaftlichen Philosophie an, er nahm sie auch im sonstigen Leben der Menschen als das wichtigste Gebiet. Er sah eine erste Pflicht der Philosophen — was leider so viele

auch der Besten noch immer vergessen —, darin, neben der lehrmäßigen Ausbildung ihrer Wissenschaft deren Gedanken und Ergebnisse auch im Leben tätig anzuwenden. So hat er selbst wie mit schriftlichen Versuchen in kleineren und größeren Aufsätzen, so auch mit dem gesprochenen Wort und mit der Tat einen ständigen Kampf geführt für eine von aller Beeinflussung durch irgendeinen religiös oder politisch festgelegten Grundsatz freie und unabhängige Ethik, immer unermüdlich, obgleich ihm der Boden für einen solchen Kampf weder in Österreich noch in Deutschland günstig sein konnte. Unermüdlich war er auch im Kampfe gegen jede Kirche, die die geistige Freiheit knechten wollte oder konnte, ohne daß er darum in den gerade hierbei so leicht begangenen Fehler verfiel, seinerseits unduldsam zu werden und jedermanns Recht zum selbstgewählten Glauben zu bestreiten. Unermüdlich trat er für eine auf sich selbst gestellte, in sich selbst begründete Ethik ein. (Besonders auch hat er die Möglichkeit eines von den bestehenden Religionen nicht berührten oder gar beaufsichtigten Moralunterrichts in der Schule untersucht und befürwortet.) Nimmt unsere Zeit an den so wichtigen, weil jeden angehenden sittlichen Fragen einen immer regeren, erfreulicheren Anteil —, hat sich die Philosophie mit gesprochenem und geschriebenem Wort wieder der wissenschaftlichen Ethik zugewandt: es ist das zu keinem kleinen Teil das Verdienst der ernsten Arbeit Jodls.

Das bisher Gesagte kann scheinbar schlecht als eine Besprechung des vorliegenden Buches gelten. Und doch glaubte ich es zur Würdigung am ehesten schreiben zu dürfen. Denn indem ich über die Wirkungsweise Jodls überhaupt spreche, habe ich wohl auch am besten den Wert dieses Werkes dargelegt, das meinem Empfinden nach mehr als alle anderen den Sinn seiner ganzen Lebensarbeit kundtut. Und einer weiter eingehenden Beurteilung muß ich mich enthalten. Denn ich habe an diesem Buche, das mir aus dem Herzen geschrieben ist, fast nichts (außer dem Abschnitt über die Willensfreiheit) auszusetzen, kann es nur begrüßen und anempfehlen. In dem Wust von Büchern, die trotz dem Ernst der Zeitlage, trotz allen unerschwinglichen Teuerungen an allen Stoffen und auf allen Gebieten, in gleich unverdaulicher Menge wie vor dem Kriege auf den Markt geworfen werden, ist dieses Buch gewiß eines der wenigen, dessen Erscheinen berechtigt, ja gerade der Zeit gegenüber erwünscht kommt, die an einem bedauerlichen Verfall aller sittlichen Anschauungen, an schwer wiedergutzumachendem Niedergang des sittlichen Lebens krankt.

In der Geschichte der Ethik stellte Jodl „den historischen Besitzstand der Philosophie fest, von dem die einen, Wirtschaftspolitiker und Biologen, nichts wissen, und die anderen, Theologen und ihr Anhang, nichts wissen wollen". Die allgemeine Ethik ergab sich für Jodl als eine notwendige Folge seiner geschichtlichen Forschungen, stellte er doch schon im ersten Bande seines Geschichtswerkes eine „Zusammenfassung der systematischen wissenschaftlichen Ergebnisse"

für den zweiten Band in Aussicht, die ihm aber über den Rahmen dieses Werkes hinauswuchs. Sie ergab sich ihm ferner als eine Folge seiner Vorlesungen, die er seit 1884 über ethische Fragen und Untersuchungen hielt: es ist in ihm eine dreißigjährige Arbeit enthalten.

In der allgemeinen Ethik versucht Jodl eine „Neubegründung der Ethik auf breitester Grundlage und im Einklange mit dem Geiste moderner Wissenschaft". Die Grundlage gibt ihm, wie das nach dem obigen sich von selbst versteht, nicht Metaphysik oder Theologie, sondern die Erfahrung allein, wie sie sich uns in Psychologie, Anthropologie, Kulturgeschichte und Soziologie darbietet. Aber Jodl beschränkt sich — und darin sehen wir einen besonderen Wert seines Werkes — bewußt nicht nur auf eine Begründung der Moral, sondern will in dem Glauben, daß „das größte Gewicht auf die bildnerische, pädagogische Bedeutung der Ethik gelegt werden" muß, als höchstes Ziel versuchen, „Kriterien zu selbständiger Beurteilung ethischer Phänomene und eine Anleitung zur Verfeinerung der persönlichen Maßstäbe und Ideale zu bieten". Natürlich hält er sich davon fern, „Moral zu predigen", er will nur „durch Prüfung und Läuterung der menschlichen Ideale und Wertbegriffe erziehend und richtunggebend" wirken. Das Jodl das Recht zum Beruf des Ethikers: „als Menschheitsbildner zu wirken" für sich beanspruchen darf, erweist seine Darstellung. Und unsere Zeit täte gut, auf einen Menschen zu hören, dessen Leben und Tun zusammengehalten und geleitet war von einer Richtschnur: „Wer an diese großen Menschenwerte denkt, muß mittun an der großen Arbeit. Wer sich fernhält, der ist vielleicht nie getäuscht und betrogen worden, aber er ist auch arm geblieben an Licht und Liebe; er ist mitschuldig geworden am Schmutz und Elend. Wer aber alle fördert um der wenigen willen, die es verdienen, der findet und trifft mit seiner Liebe gewiß auch die Besten unter den Unzähligen."

Wie die Arbeit des Herausgebers zu beurteilen ist, läßt sich schwer ohne die Handschrift Jodls sagen. Er hat es „nach gewissenhaftester und sorgfältigster Prüfung und reiflichster Überlegung" für gut befunden, fast die Hälfte der Urschrift zu streichen, weil ihm der Teil, der die Güter- und Pflichtenlehre behandelt, für die Veröffentlichung ungeeignet erschien. Das mag aus den angeführten Gründen für den Rahmen dieses Bandes richtig sein. Leid täte es uns aber — und zwar gerade für diesen Teil: die angewandte Ethik! —, wenn er überhaupt ungedruckt und somit der Allgemeinheit vorenthalten bliebe. Für das eben besprochene Ziel, das sich Jodl in der Einleitung gesetzt hat, scheint uns der Herausgeber mit solcher Streichung Jodl nicht gerecht zu werden. Vielleicht lassen sich in einer Sonderausgabe als „Beiträge zur praktischen Ethik" die Mängel der ungleichmäßigen Behandlung ausmerzen, ohne damit gegen den erkannten Willen des Verfassers zu sündigen. Diese Mängel haften ja dem vorliegenden Bande auch an, einfach aus dem Grunde, weil er ja nur aus den Vorarbeiten zu einem Werke zusammengestellt ist, an das Jodl die letzte Hand nicht

mehr hat legen können. Daß es für den Herausgeber des Nachlasses schwer war, sie zu beheben, gebe ich zu; daß es unmöglich war, nicht; wenigstens nicht für den, der sich so wie Börner mit Jodl beschäftigt hat. Gegen die Gliederung des Buches, die vom Herausgeber herrührt, ist nichts einzuwenden.

Zum Schluß zusammengefaßt: Börner hat recht mit den Worten: „Wenn man im Auge behält, daß es sich im vorliegenden Buche nur um die psychologische und kulturhistorische Grundlegung der Ethik handelt, so darf man sie wohl als die ausführlichste und breiteste Darstellung der Disziplin in deutscher Sprache bezeichnen."

Fritz Peters, Bielefeld.

Dr. David Einhorn, Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie. Eine noologische Untersuchung. Wien und Leipzig 1916. Wilh. Braumüller.

Um einen allgemeingültigen philosophischen Gegenstand zu finden, geht der Verfasser aus von einem allgemeingültigen und schöpferischen Nichtwissen, das ihm geblieben ist nach Abweisung des subjektiven und objektiven Verfahrens zur philosophischen Begriffsbestimmung. Durch das Nichtwissen, d. h. also durch das Wissen um das, was der philosophische Gegenstand im Gegensatz zu den empirischen Objekten der Einzelwissenschaften nicht sein darf, nämlich nicht gebunden, nicht konstant und nicht identisch mit sich selber, gewinnt Einhorn die ununterbrochene Wandlungsfähigkeit und den unendlichen Wechsel als notwendiges Kriterium zur allgemeingültigen Bestimmung des Wesens der Philosophie und ihres Gegenstandes. An diesem nun mißt er die sämtlichen Erkenntnisobjekte, die er in vier große Klassen teilt: a) die Gegenstände der Erfahrung, sofern sie erfahrungsgemäß gegeben sind, b) sofern sie in einer die Erfahrung übersteigenden Form gedacht werden (Wesen der Welt, Inneres der Dinge), c) die metempirischen Gegenstände in ihrer reinen Setzung, d) sofern sie über das Metempirische hinaus an das Empirische gebunden sind (Gott in seiner Beziehung zur Welt und zu den Menschen). Weder die empirische Wissenschaft, ob sie sich nun auf die Dinge von ihrer Erfahrungsseite oder von ihrem metaphysischen Wesen aus betrachtet, bezieht, noch die Theologie sind philosophische Wissenschaften im Sinne des Verfassers, da ihnen Eindeutigkeit und Gebundenheit ihrer Gegenstände notwendig und gemeinsam ist. Dagegen findet das Prinzip des ununterbrochenen Wechsels seine endliche Erfüllung im Reiche der reinen metempirischen, absoluten Gegenstände, wie sie sich verkörpern in der Spinozistischen Substanz, in dem absoluten Geist Hegels und den Realen Herbarts. Nur der absolute, der Erfahrung vollkommen beziehungslos gegenüberstehende Gegenstand verbindet mit der unendlichen Wandlungsfähigkeit seiner historischen Ausdrucksformen notwendige und gesetzmäßig bestimmte Allgemeingültigkeit und offenbart so allein unter allen Objekten der Erkenntnisgebiete seinen wahren, philosophischen Charakter.

Es frägt sich nun, ob die Lösung Einhorns und der Weg zur Lösung etwa methodische und sachliche Bedenken in sich schließen, auf welche hinzuweisen mir im folgenden gestattet sei.

Aus dem subjektiven und objektiven Verfahren zur Ermittlung eines Gegenstandes der Philosophie ergab sich dessen Mangel an Konstanz und Identität. Voraussetzung dazu war die subjektive Freiheit der philosophischen Begriffsbildung und die Mannigfaltigkeit und Unvereinbarkeit der philosophiegeschichtlichen Tatsachen. Aus diesem Mangel an Konstanz gewinnt Einhorn das positive, philosophische Kriterium des unendlichen Wechsels, dessen Möglichkeit also nur auf der subjektiv-individuellen und objektiv-historischen Verschiedenheit beruht. Um die Willkür und Zufälligkeit dieser subjektiven und objektiven Mannigfaltigkeit zu heben und an ihre Stelle wohl einen freien, wandlungsfähigen, zugleich aber allgemeingültigen, einheitlichen Gegenstand zu setzen, soll mit Hilfe des Prinzips des Wechsels eine Auswahl und Begrenzung der bis dahin als philosophisch bezeichneten Gegenstände vorgenommen und nur die als wahrhaft philosophisch erkannt werden, die mit unendlicher Wandlungsfähigkeit Einheit und Allgemeingültigkeit verbindet. Wie kann man aber durch Anwendung eines Maßstabes, der nur auf Grund subjektiv-individueller und objektiv-geschichtlicher Verschiedenheit, Wandelbarkeit und Unvergleichbarkeit philosophischer Wesensbestimmungen und philosophiegeschichtlicher Probleme gewonnen wurde, zu einem wohl ständig wechselnden, diesen Wechsel aber nur durch Allgemeingültigkeit begründenden philosophischen Gegenstand gelangen? Hat man auf Grund der subjektiven Willkür philosophischer Wesensbestimmungen und der miteinander unvereinbaren Mannigfaltigkeit philosophiegeschichtlicher Tatsachen den ununterbrochenen Wechsel als wesentliches Merkmal des philosophischen Gegenstandes gewonnen, so darf man nicht mit Hilfe dieser individuellen Wandlungsfähigkeit philosophische Allgemeingültigkeit feststellen, ferner nicht, nachdem man aus individuellen Tatsachen den Wechsel als philosophisches Kriterium herausgelöst, nun diese mit Hilfe dessen gewonnenen Prinzips größtenteils ausschalten, um einen philosophischen, d. h. gesetzmäßigen Wechsel zu erzielen. In dieser Weise aber zieht Einhorn seine Folgerungen und gibt daher wohl begründeten Anlaß zu immanenter Kritik und methodischen Bedenken.

Weiter scheint mir damit zusammenhängend in dem Begriff der Freiheit und dem der Gebundenheit eine innere Unklarheit zu liegen. Bedingung des Gebundenseins der empirischen Wissenschaften ist die trotz verschiedenster äußerer Veränderungen stets wandellose Identität ihrer Gegenstände. Ebenso gebunden sind die Wissenschaften vom metempirischen Wesen der Erfahrungsdinge, und nicht anders ist es in der Theologie, wo die scheinbaren, unendlichen Wandlungen des Gottesbegriffs letzten Endes doch nur Erscheinungen seiner Identität und Gebundenheit sind. Die Identität des theologischen Gegenstandes

besteht in seinem Heraustreten aus sich selber und seiner dadurch möglichen Beziehung zum Empirischen. Liegt nun die Voraussetzung des Gebundenseins des empirischen und des theologischen Gegenstandes in ihrer bei allen äußeren Wandlungen ständigen Identität mit sich selber, so müßte die Freiheit des philosophischen Gegenstandes in seiner Nichtidentität mit sich selber gegründet sein. Nun sucht Einhorn bei aller Wandelbarkeit der Philosophie nach Allgemeingültigkeit ihres Gegenstandes im Gegensatz gerade zu seiner bisher individuell-willkürlichen Setzung und Bestimmung. Wie aber ist Wechsel und Allgemeingültigkeit des philosophischen Gegenstandes anders zu vereinen, als daß man seiner ununterbrochenen Wandelbarkeit Einheit und Identität zugrunde legt? Anders auch kann Einhorn die Allgemeingültigkeit nicht gewinnen, wenn er das Gemeinsame in den verschiedenartigsten Formen des Absoluten in seiner Unabhängigkeit und gänzlichen Beziehungslosigkeit zum Empirischen findet. Bestand die Identität des theologischen Gegenstandes in seiner Beziehung zum Empirischen, so besteht nun die des philosophischen in seiner Beziehungslosigkeit zur Erfahrung. Wo aber bleibt nun der Unterschied des empirischen und theologischen Gegenstandes einerseits und des philosophisch-absoluten anderseits? Beiden ist gemeinsam letzte Identität im mannigfaltigsten Wechsel ihrer Ausdrucksformen. Dadurch, daß der Verfasser den Wechsel zunächst als beziehungslose Aufeinanderfolge verschiedenster, nach ihm jedoch nur irrtümlich als philosophisch bezeichneten Probleme und Lösungen faßt, diesen Wechsel dann aber gleichwohl zum philosophischen Prinzip der Allgemeingültigkeit erhebt, kann er die Einheit im Wechsel endlich doch nicht anders erreichen, als indem er eine, nicht dem Namen aber der Sache nach, bleibende Identität des Absoluten setzt, dadurch aber wiederum die Unterscheidung und den Gegensatz zwischen philosophischem und empirischem Gegenstand einbüßt. So besteht die philosophische Wandelbarkeit einmal in einem bunten, zusammenhanglosen Nacheinander, dann aber wird sie unvermittelt zu einer wohl wechselvollen, im Grunde aber identischen und allgemeingültigen Einheit. Diese Unstimmigkeit in den Begriffen des Wechsels und der Freiheit hängt natürlich — wie schon erwähnt — eng damit zusammen, daß der dem Vorhandensein individueller Tatsachen entnommene Wechsel zum Kriterium eines allgemeingültigen, philosophischen Gegenstandes erhoben wird.

An diese Schwierigkeiten im inneren Aufbau der Gedanken knüpfen sich nun transeunte, sachliche Bedenken. Man frägt sich, ob die Beschränkung des philosophischen Gegenstandes auf das Absolute nicht angesichts der reichen Mannigfaltigkeit der philosophischen Fragen, Probleme und Lösungen eine allzu enge, starre und schematische Lösung bietet, abgesehen von der inneren Unstimmigkeit der Gedankenfolge, die sie ergab. Daraus, daß die philosophischen Denker im Laufe der Jahrhunderte Wesen und Gegenstand der Philosophie

bald nur in Metaphysik, bald nur in Erkenntnistheorie und Methode, bald nur in Logik, Ethik, Naturphilosophie usw. setzten, gewinnt Einhorn den notwendigen Wechsel des philosophischen Gegenstandes, schließt diesen Wechsel aber darauf von den betreffenden Disziplinen aus, denen er ihn gleichwohl entnommen hat und beschränkt ihn ausschließlich auf ein Teilgebiet, die Lehre vom Absoluten. Sieht man von den formal-methodischen Bedenken und damit von dem Wechsel als philosophisches Kriterium ab, so scheint es mir eine äußerste Willkür, allein die Lehre vom Absoluten als die Philosophie an sich zu proklamieren und alle übrigen bisher als philosophisch geltenden Versuche und Probleme „in eine Geschichte der nichtphilosophischen Behandlung der meist ganz mißverstandenen, philosophischen Probleme" (S. 74) auflösen zu wollen. Männern, wie Bacon, Loche, Hume, Mill, kurz allen Vertretern des Empirismus und Positivismus, ferner Aristoteles und Leibniz, deren Denken auf die Erforschung des Wesens und des Grundes der Dinge gerichtet war, spricht Einhorn mit großer Kühnheit, deren Außerordentlichkeit er selber hervorhebt, ihre philosophische Einstellung schlechtweg ab. Alle diese nur sogenannten, philosophischen Wissenschaften sind wegen der eindeutigen Bestimmtheit ihrer Gegenstände den empirischen zuzuzählen. Nun dürfte es wohl von den verschiedensten Seiten lebhaften und mit guten Gründen gerüsteten Widerstand erregen, etwa Logik und Erkenntnistheorie — um nur diese zu nennen — als empirische, unphilosophische Disziplinen zu bezeichnen, bloß weil sie an eindeutige Fragen und Probleme gebunden sind. Es genügt eben keineswegs, auf Grund des rein formalen Gegensatzes von Gebundenheit und Freiheit alle Mannigfaltigkeit der philosophischen Probleme überhaupt zu leugnen. Die Frage nach dem eigenartigen Wesen der Philosophie scheint mir durch diese gewaltsame Verengung ihres Bereiches keineswegs gelöst. Kann die Allgemeingültigkeit des philosophischen Gegenstandes nur mit Ausschaltung der meisten philosophischen Probleme erkauft werden, so sehe ich darin eine Verkennung des besonderen von dem der Einzelwissenschaften sich wesenhaft unterscheidenden Charakters der Philosophie auf Kosten einer formelhaften, unlebendigen, nur äußeren Einheit und Allgemeingültigkeit.

Trotzdem die Methode Einhorns innere Unstimmigkeiten aufwies und das gewonnene Resultat überdies auf starke, sachliche Bedenken stieß, halte ich das Problem eines allgemeingültigen, philosophischen Gegenstandes für ein außerordentlich tiefes und interessantes, weite Zusammenhänge umfassend. Eine andere Lösung zu finden als der Verfasser, erforderte selbstverständlich eine besondere, gründliche Untersuchung. Deren Grundgedanke müßte nach meiner Überzeugung folgender sein: Unter voller Anerkennung der reichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit aller philosophiegeschichtlichen Tatsachen, Probleme und Lösungen nach einer letzten, sie umfassenden Einheit suchen, nicht aber durch Ausschaltung vollkommen eigenartiger

Disziplinen eine künstliche, vom reichen philosophischen Leben abgetrennte Allgemeingültigkeit aufzurichten. Worin dieses allen philosophischen Fragen Gemeinsame besteht, ob etwa in der Notwendigkeit, womit sich das eine Problem zeitlos-gedanklich und zeitlich-historisch aus dem anderen entwickelt, kann hier nicht untersucht werden, auch nicht, welche methodischen und sachlichen Gesichtspunkte dabei anzuwenden sind, ohne wiederum in die von Einhorn, im Anschluß an Windelband, mit Recht hervorgehobene Gefahr des subjektiven und historischen Individualismus und Relativismus zu verfallen. So dürfte nach allem die Bedeutsamkeit des von Einhorn angeschnittenen Problems wohl Anregung zu den verschiedensten Lösungsversuchen in dieser Richtung geben. Dr. Marie Luise Krause.

Zur griechischen Philosophie.

„Jedermanns Bücherei" nennt sich eine Sammlung wissenschaftlich-volkstümlicher Darstellungen aus allen Wissensgebieten, die bei F. Hirt erscheint. Hans Leisegang behandelt die hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin, wie er vorher die Zeit von Thales bis Platon auch in einem Bändchen besprochen hatte. Neues kommt dabei nicht zutage, aber eine komprimierte, wirklich in Jedermanns Bücherei oder Kenntnis gehörige Entwicklung der schwierigen alexandrinischen Epoche mit ihren zahlreichen Schulen und Sekten hat auch ihren Wert und wird gerade bei dem heutigen Bildungshunger gute Dienste tun. Alles Wichtige über die einzelnen Schulen wird kurz und klar ausgesprochen. Auch der anschließende, die patristische und scholastische Philosophie behandelnde Band von Johannes Hessen ist zu begrüßen, zumal er abwegigere Gebiete in volkstümliche Tageshelle rückt und über Augustin und die Kirchenväter, Thomas und die Scholastiker ausgiebige Belehrung bringt. Er betont die lang unterschätzte Bedeutung mittelalterlicher Philosophie, ohne ihre Nichtanwendbarkeit für neuere Zeiten zu verkennen.

Ein Amerikaner behandelt Empedocles' Psychological Doctrine. Dr. Walter Geazie, Fellow an der Columbia University. In den Archives of Philosophy seines Lehrers Frederik Woodbridge behandelt er unter möglichster Umgehung deutscher Forschung die psychologischen Lehren des Akragantiners und stellt nach den Fragmenten sowie Platos, Aristoteles' und der Doxographen Nachrichten die Lehrmeinung des Philosophen her, die aus den Elementen und einer geheimnisvollen inneren Aktivität den Menschen und das Leben erbaut, eine gediegene, uns aber nach Diels' Arbeiten nicht sonderlich fördernde Schrift über den bedeutenden Vorsokratiker.

Zu Ehren des Loewener Jesuiten Leonhard Lessius wurde das Museum Lessianum gegründet, welches in seinen Publikationen katholisch-jesuitische Wissenschaft verbreitet und 1. Askese und Mystik, 2. Theologie und 3. Philosophie behandelt. So liegen von zwei Bände

J. Maréchal S. J. über: Le Point de départ de la Métaphysique vor (Beyart, Brügge und Alcan, Paris). Sie behandeln die Geschichte der Philosophie bis zu Kant; ein dritter Band soll der Neuzeit gewidmet sein. Maréchal, übrigens Verfasser nicht nur theologisch-philosophischer, sondern auch biologischer Schriften, z. T. in deutscher Sprache gibt, ohne es eigentlich zu wollen, doch eine Art von Philosophiegeschichte und fußt wesentlich auf deutscher Literatur. Er basiert also auf gediegener Forschung, betont aber nach Möglichkeit die Bedeutung thomistisch-scholastischer Weltanschauung; indem er die Erneuerung der Metaphysik mit Recht fordert, führt er bei konfessionell gebundenem Standpunkt das Vorhaben doch nicht in befriedigender Weise durch, so daß auch unsere Wissenschaft von dieser für die Forschung wohl auch gar nicht gedachten Arbeit kaum Gewinn haben kann. Wir erkennen die formale Anmut der Darstellung gern an und freuen uns der uns besonders imponierenden guten Ausstattung.

In Teubners Verlag erscheint: Epicurus, epistulae et ratae sententiae, ediert von Von der Mühll. Die 3 Episteln an Herodot, Pythokles und Menoikeus, die Laertios Diogenes überliefert, und die kyriai doxai sind unter wohlwollenden Auspizien von Hermann Diels als Zweig an Usenerschen Epikurstudien erblüht und textkritisch sorgsam mit ausgiebiger praefatio und kritischem Apparat versehen. Das Vatikanische Gnomologium Epicureum schließt sich an, das K. Wotke 1888 in einer römischen Handschrift entdeckte und das Usener in den Wiener Studien X herausgab. Die Arbeit verdient reichen Dank.

Mehr der Historie gehört die Schrift von Fritz Taeger: Die Archäologie des Polybios, an (Stuttgart, Kohlhammer). Sie ist mit Auslassung aller Graeca nur durch die Unterstützung der Tübinger philosophischen Fakultät zum Druck gelangt und ging aus dem Seminar des Tübinger Professor Weber hervor. Sie behandelt hauptsächlich die literarischen Wirkungen der polybianischen Darstellung Altroms. Ciceros De Republica II und Dionys von Halikarnass scheinen sehr stark auf Polybios zu beruhen, wie schon Niebuhr sah und Taeger genauer umgrenzt. Polybios' Darstellung Römischer Frühzeit behält trotz kritischer Unzulänglichkeit den Wert, der älteste uns erhaltene Versuch dieser Art zu sein, und, wenn auch nicht an Tukydide heranreichend, wird doch hier der Ansatz zu einer geschichtskritischen Behandlung des so mythenreichen Stoffes gemacht. C. Fries.

Gedruckt bei A. W. Hayn's Erben, Potsdam

B
3
A69
Bd.33-36

Archiv für Geschichte der Philosophie
Bd. 33-36

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED